

Muligheter og grenser i møte med moderne teknologi

En undersøkelse av Heideggers *Gelassenheit* som vei til et nytt
grunnfeste i den moderne teknologiens tidsalder

Masteravhandling i Filosofi

Ole-Kristian Krukhaug

Universitetet i Oslo, mai 2007

Veiledet av Professor Thomas Krogh



*"Vi er planter som – om vi ønsker å tilstå det eller ei – må stige med røttene ut
av jorden for i eteren å kunne blomstre og bære frukt"*

Johann Peter Hebel

Innhold

Innledning	s. 2
Kapittel 1: Teknologi som <i>gode</i> eller <i>fare</i>?	s. 6
Teknologiens imperativ	s. 6
Martin Heideggers teknologikritikk – bakgrunn	s. 13
Menneskets ansvar for bevaring av sitt vesen	s. 15
Kapittel 2: Heideggers ”hermeneutiske fenomenologi”	s. 19
Teknologi som instrument og som avdekking	s. 21
<i>Das Gestell</i> og <i>Gelassenheit</i>	s. 25
Kritiske anførsler	s. 30
Kapittel 3: Romantikk og teknologifrykt	s. 34
Romantikk som ”tilbake til naturen”, eller naturen som ”terapi”?	s. 38
Konservatisme og utglidning i tradisjon	s. 40
En romantisk <i>utopi</i> ?	s. 43
Kapittel 4: Hva vil en ”ny tid” innebære?	s. 48
<i>Dasein</i> heller enn ”menneske”	s. 49
”Fenomener” heller enn ”objekter” og ”bestand”	s. 51
Mening og hjemmefølelse i verden	s. 53
Forholdet til tingene	s. 55
Nye horisonter i omgang med moderne teknologi	s. 58
Kapittel 5: Hva er <i>Gelassenheit</i>, og hvordan kan det sikre det Humane?	s. 62
Oppslukthet, avlastning og distanse	s. 65
Innebærer <i>Gelassenheit</i> ”oversikt over relevante nivåer”?	s. 68
Kritiske anførsler	s. 72
<i>Gelassenheit</i> hos Hamsuns Isak og mot nye horisonter	s. 76
Kapittel 6: Mot den nye tid – aktiv vending eller passiv venting?	s. 80
<i>Gelassenheit</i> i den ”virkelige verden”	s. 81
Politikkens muligheter; passiv venting eller aktiv vending?	s. 85
Begrensninger	s. 89
Avslutning: Muligheter og grenser	s. 94
Litteraturliste	s. 100

Innledning

Martin Heidegger er en av de mest innflytelsesrike og kontroversielle filosofer i det 20. århundre, og han er blitt beskrevet som alt fra ”avskyelig nazist” til ”vismann” og ”hyrde” – en som tar vare på det som er *verdt* å ta vare på. Bakgrunnen for å bruke Heidegger i nettopp denne avhandlingen er selvsagt først og fremst dens tema – de spørsmål vi stiller – heller enn et ønske om å være kontroversiell.

For det spørsmål vi stiller er som skapt til Heideggers tenkning – vi spør: Er det mulig å fortsette å være *menneske* i den moderne, høyteknologiske verden, bevare det beste ved oss og sikre det også for framtiden? Intuisjonene som ligger bak dette spørsmålet går på at samfunnet slik det framstår som en arena for stadig raskere endringer, nye ting og teknologier og en bruk og kast - mentalitet gjør ett eller annet med oss som river oss løs fra våre ”gamle grunnfester”. Hva er det i tilfelle som skjer, og kan vi gjøre noe med det?

Det skal være sagt med en gang at dette ikke skrives ut fra verken nostalgi eller teknologifrykt – i hvert fall ikke *bevist*. Heller tvert imot. For noe av poenget er at teknologien og det den bringer med seg er ting vi har både nytte og glede av – og at dette også er helt nødvendige elementer i samfunnet. Derfor åpner vi første kapittel med å si en del om nettopp dette. Vi vil vise til ulike argumenter for at teknologi er både nødvendig og noe potensielt farlig. Men det er som antydning ikke de mer konkrete og allment kjente farene som interesserer oss mest – det er heller det vi kunne kalle et ansvar for å vedlikeholde vår menneskelighet oppe i alt dette. I det større bildet er den moderne teknologiens tidsalder bare så vidt begynt, derfor kan det være verdt å stoppe opp et øyeblikk å tenke over hva vi vil ha med oss inn i framtiden. Tanken er at Heidegger med sin noe uvanlige og kontroversielle tenkning kan bidra med et forfriskende blikk på omstendighetene.

Heidegger legger nemlig for dagen en ganske særegen tenkning omkring mennesket som omfatter dets forhold til teknologi, historien, tenkning og til det å eksistere i verden overhodet. Selv om vårt mål ikke er å drive ren Heideggerfortolkning bestemmer vi oss ganske raskt for å se nærmere på hans filosofi – å tentativt undersøke om den bærer i seg ressurser til å forklare bekymringene vi viser til, og eventuelt til å gå disse i møte med tiltak av en eller annen art. Dette er ikke den enkleste oppgaven vi kan påta oss, for Heidegger er gjerne kritisert for å tilby svært lite som minner om konkrete tiltak. Noen vil til og med påstå at store deler av hans forfatterskap ikke engang *er* filosofi, men heller en slags poesi – ofte en ganske ”profetisk” preget sådan.

Det kan absolutt finnes holdepunkter for å mene dette, ikke minst i hans senere arbeider som i stor grad endret karakter fra det mer systematiske han legger for dagen i sitt første og mest kjente verk – *Sein und Zeit* fra 1927. Vi skal ikke gå i detaljer på selve tenkningen her da vi nødvendigvis bruker en god del plass på dette i avhandlingen. Likevel kan det sies at man gjerne opererer med begrepene den ”tidlige” og den ”sene” Heidegger, plassert på hver sin side av en vending – *eine Kehre* – i hans forfatterskap. For øvrig ikke til å forveksle med hans essay ved samme navn: *Die Kehre*. Det er også med god grunn diskutert om denne ”vendingen” er reell eller ikke. Selv om det ikke er Heideggerfortolkning som er vårt *utgangspunkt* så fører vårt problemfokus oss ganske raskt inn i en undersøkelse og etterprøving av rene Heidegger-spørsmål. Dermed ender vi likevel med å gjennomføre en fortolkning – slik all bruk av en tenker innebærer tolkning. Muligens står Heidegger i en særstilling på grunn av sin akademisk utradisjonelle stil i de senere skriftene. Hvis vi skal si noe om ”vendingen” så kan det være at vi forstår Heideggers tidlige epoke i lys av hans sene, og at den tidlige samtidig bærer med seg kimen til den sene. Og det er i disse senere skrifter han eksplisitt arbeider med spørsmålet om teknikken – blant annet i et essay ved nettopp dette navnet: *Die Frage nach der Technik*. For øvrig gjøres ikke noe poeng ut av denne ”vendingen” i selve avhandlingen.

Denne måten å bruke Heidegger er for eksempel i tråd med den som David Farrell Krell legger for dagen i introduksjonen til *Basic Writings*, som inneholder en del av de viktigste Heidegger-tekstene for vårt vedkommende. Gjennomgående vil vi helst forholde oss til disse ”sene” originaltekstene i det meste av avhandlingen, samt i noe mindre grad til *Sein und Zeit*. Grunnen til overhodet å bruke *Sein und Zeit* springer ut av at en god del av hans begreper og tankegods derfra blir viktige i prosessen med å komme til en helhet også i hans tenkning omkring vårt anliggende. Til sammen vil en presentasjon av det for vår del mest relevante fra Heideggers tenkning utgjøre størstedelen av andre kapittel.

Tredje kapittel vil i stor grad være viet et viktig spørsmål når vi arbeider med slike potensielt bakstreverske ting som teknologikritikk og attpåtil med utgangspunkt i Heidegger. Nemlig om det hele dreier seg om bondsk nostalgi eller romantikk. Og i så fall – finnes det likevel noe å bringe med seg videre? Vi skal ikke foregripe dette her, men det ligger i kortene at vi forøker å komme oss gjennom dette og ta det Heidegger sier på alvor. Og akkurat dette *velvillige* i tolkningen vil kjennetegne hele avhandlingen. Tanken er at vi til slutt skal kunne få øye på en helhet hvorigjennom også delene står fram i et klarere lys. Men i utgangspunktet er det denne helheten vi er mest interessert i: Presenterer Heidegger noe vi kan leve med og ikke minst ta med oss videre inn i framtiden, eller ender det som ”fri diktning” uten verken iboende sannheter eller praktisk anvendbare endringsforslag?

Tanken om hva som faktisk representerer endring er for øvrig gjerne preget av det vestlige menneskets handlekraft og ”effektive” måte å være i verden. Til forskjell fra dette konkrete er Heideggers teori om teknologien noe som baserer seg på at den innehar eller representerer en type ”essens” eller ”vesen” som på visse måter interagerer med mennesket gjennom historien. Det er med andre ord en ”essensialistisk teknologikritikk”. På mange måter kan dette virke som en søkt og fremmed måte å forstå teknologi på, men i forhold til det spørsmålet vi stilte innledningsvis er det ikke nødvendigvis slik. For vi lurte mer på hva teknologien nettopp slik helhetlig forstått ”gjør” med oss enn hva de enkelte ting eller instanser kan medføre av farer eller goder. Slik sett er det i større grad et modernitetskritisk prosjekt vi gjennomfører enn en tradisjonell teknologikritikk.

Når det gjelder det påstått vage og ubrukelige ved de løsningene Heidegger *faktisk* kommer med så blir målet i fjerde kapittel å sette lys på den tilstanden (les: bevissthetstilstanden) disse skal peke mot. *Hva* er det vi trenger å beskytte? Her vil det dreie seg om å identifisere den formen for innstilling eller væren-i-verden som i følge Heidegger representerer menneskets *egentlige vesen*, og dets begrunnelser. I dette vil det naturligvis bli viktig å se på forholdet til de tingene og den teknologien vi omgir oss med. Dette for å koble det mest mulig til virkeligheten heller enn å la det bli et rent abstrakt anliggende, slik det lett kan bli i omgang med Heideggers filosofi. For det ligger også her i kortene at vi mener det kan være verdt å faktisk lytte til det Heidegger har å framføre – å følge linjen helt til endes for å se om vi ender opp enten i rot og selvmotsigelser eller med et rent urealistisk og utopisk oppsett uten videre betydning for det virkelige liv. Er Heidegger kun en fiffig og poetisk anlagt systembygger eller kan hans tenkning faktisk etterprøves ute i verden?

I femte kapittel går vi den nevnte løsningen – *Gelassenheit* – nærmere etter i sømmene. Hva ligger egentlig i dette å ”la tingene være”? Det synes unektelig å være noe svært vagt, og i vanlig, vestlig forståelse også noe slapt og altfor ”aksepterende” eller ettergivende i dette. Vi skal likevel forsøke å komme nærmere hva det innebærer, og hvordan det konkret kan anlegges i verden, ikke minst skal vi prøve å gi eksempler for å rotfeste det i det konkrete. Og ikke minst stille spørsmålet – kan dette representere den innstillingen som kan sikre mennesket i møte med framtidige teknologier, samfunnsformer og livsplaner vi knapt kan forestille oss? Kan det *bevare* ”det beste og vesentligste” i oss?

I siste kapittel forsøker vi å løfte den nå forhåpentlig avdekkede helheten opp i et klarere lys for å se på en del viktige innvendinger mot prosjektet som helhet, ikke minst hvordan slike endringer faktisk kan initieres i samfunnet. For det er først og fremst i dette kollektive feltet vi er mest interessert i å finne løsninger. Dette er langt fra å si at individet er mindre viktig, men

det er i det kollektive, i tidsånden og i ”trendene” de største filosofiske utfordringene viser seg – både på problemsiden og på løsningssiden. Når vi kommer fram til denne etterlengtede helheten kan det naturligvis vise seg at det dukker opp uforutsette problemer eller at noen av dem vi allerede har sett på vokser seg store og uoverkommelige i det lyset de løftes opp i. Dette er ting vi må ta som de kommer – som en akseptabel risiko ved en slik type prosjekt. Det kan likevel dukke opp verdifulle innsikter på veien – innsikter som også kan bringes med videre i en senere fordypende undersøkelse av de eventuelt nye problemer som måtte oppstå.

Denne risikoen bunner ikke minst i den tentative karakter som den løpende argumentasjonen vil måtte anta, da den tilnærmingen vi har valgt naturligvis krever at vi stadig avgrenser relativt strengt, for eksempel i forhold til den mengde med andre ting vi kunne sagt om menneskets mer konkrete forhold til teknologien og tingene. Men skal det være mulig å komme fram til en noenlunde helhetlig forståelse blir denne avgrensningen en dyd av nødvendighet. Vi ville ellers aldri kunne komme i mål. Det vi må være klar over er *begrensningene* dette medfører – den tentative karakteren det hele får. Gevinsten er forhåpentligvis at vi får mulighet til skjønne, føle og *se* hvor Heidegger vil med sin teknologikritikk. Håpet at den helheten som etter hvert ventes å tre fram i seg selv kan være av en viss verdi.

Men er det filosofi? I følge Arnfinn Bø-Rygg kaller Arne Næss det en filosofi uten ”vitenskapelige pretensjoner” (i Heidegger, 1973: 130). Dette er sannsynligvis noe Heidegger i minst én forstand ville stille seg helhjertet bak. For han vil nettopp gå *utenom* dette vitenskapelige og presise. Han vil nærme seg det som for mennesket egentlig *betyr* noe, det som løfter det opp og bærer det av sted mot et *annet* domene enn vitenskapen og teknologiens. I denne forstand ville han selv framheve at det er *mer* filosofi enn det meste annet i vestens historie – *nettopp* fordi den ikke begrenser seg til ”vitenskapelige pretensjoner”.

Er det da *farlig* filosofi? Oppgulp fra en mann som feiret Hitler og nasjonalsosialistenes maktovertagelse som en oppvåkning fra det forfalte og som inngangen til en ny tid? La oss forsøke å la helheten tale til oss også om dét.

Kapittel 1:

Teknologi som *gode* eller som *fare*?

Framtidstro og teknologioptimisme har i lange perioder vært nær synonymt med tidsånden i den vestlige verden, ikke minst har årene etter andre verdenskrig vært preget av en eksponentiell utvikling på områder som energi, medisin, transport og ikke minst kommunikasjon og informasjon. Likevel har det vært mørkere flekker i dette bildet, noen av dem avfødt med slutten på andre verdenskrig, da atomteknologiens ødeleggende potensial ble åpenbart for alle. Selv om atomtrusselen under den ”kalde krigen” var – og for så vidt fortsatt ennå *er* – noe veldig konkret, så representerte den bare en fornyet oppmerksomhet omkring teknologi som noe farlig, slik ødeleggelse av miljøet har fått særlig oppmerksomhet de siste årtiene – ødeleggelser som følger i kjølvannet av den teknologiske og industrielle utviklingen. Vi skal ikke her våge en gjennomgang av teknologikritikkens historie, verken common-sense kritikken eller den mer akademisk situerte, og det er heller ikke nødvendig for vårt formål. Vi skal bare berede grunnen for videre diskusjon ved å vise til at det å se på teknologi som et tveegget sverd ikke er et kontroversielt eller uvanlig ståsted verken i ”massene” eller i fagkretser.

Før vi ser nærmere på farene ved teknologi skal vi begynne med å se på noen åpenbart positive sider, samt noen av de *mindre* åpenbare. Meningen med dette er å sannsynliggjøre at teknologi er helt nødvendig, ikke bare banalt forstått som instrument, men at den i én forstand er en *vesensmessig* del av mennesket, og mer konkret er en *absolutt forutsetning* for menneskelig liv overhodet. Rekkefølgen betyr ikke at vi forsøker å sette farene ved teknologi til side for mer ”realpolitiske” nytteargumenter. Meningen er heller å ta utgangspunkt i det som antas som mest ”gitt”, for deretter å kunne rette fullt fokus mot det mer problematiske.

Teknologiens imperativ

For å begynne i det konkrete så er det et faktum at mennesket har gjort seg mer og mer avhengig av teknologi, særlig etter den industrielle revolusjonen. Alle ”siviliserte” samfunn er i større eller mindre grad tuftet nær like mye på konkret teknologi som på mer abstrakte samfunnsinstitusjoner, og sammenbrudd i teknologisk infrastruktur fører gjerne til sammenbrudd i øvrige samfunnsfunksjoner. Dette er ikke det samme som å si at samfunn og teknologi er distinkte, men kausalt forbundne enheter, bedre er det å si at teknologi og samfunn er to sider av samme sak – eller noe annerledes i Thomas Kroghs formulering, ”that technology, understood as materiality, is an aspect of and sustains all social relationships, [...] The point

then is that technology and "society " are not related as explanandum and explanans,..." (Krogh, 1998, s 9). Dermed blir ikke teknologi noe som uten videre kan "oppgis".

For å gå et steg videre i forhold til konkret teknologi er det også et relativt anerkjent faktum at utvikling av teknologier vi ennå knapt kan forestille oss er helt nødvendig for menneskets overlevelse i det virkelig lange løp: Kvalifiserte anslag sier at jorden vil bli ubeboelig om ca 500 millioner år, når solens utstråling øker så mye at drivhusprosessene løper løpsk (Ødegaard, 2004). Enda senere vil jordskorpen rett og slett smelte. Det som da er sikkert er at hvis mennesket fortsatt eksisterer er det enten avhengig av teknologi som gjør det i stand til å spre seg til andre deler av universet, eller dør ut som alle andre jordiske skapninger. Imidlertid trenger vi ikke å bli så dramatiske – i forhold til konkret teknologi holder det egentlig å si at vi ønsker å forene muligheten for å leve fortsatt "menneskelige" liv med de gode moderne teknologi gir oss, uavhengig av om disse godene dreier seg bare om å leve mer behagelige liv eller om selve *muligheten* for liv. Hvis vi unnlater å peke på dette konkrete elementet unngår vi også de relativt store diskonteringsproblemene knyttet til et så fjerntliggende imperativ: Erfaringsmessig har konsekvenser som først inntreffer langt inn i framtiden en tendens til å nedvurderes i det totale regnestykket. 500 millioner år er tross alt et ganske langt perspektiv, så det er god grunn til å rette fokuset annensteds. Filosofisk er det også mer interessant om vi beveger oss noe vekk fra dette.

Hvis vi ser nærmere på moderne teknologi i forhold til tidligere former for teknologi eller tekniske hjelpemidler så vil vi se at det går et skille der teknologien ble så avansert og allestedsnærværende at dens drivende egendynamikk ble sterkere enn de konservative og bremsende kreftene ellers i samfunnet. Akkurat *når* dette skjedde trenger vi ikke spekulere i her, denne dynamikken kan heller beskrives som en "iboende kraft" som uansett historisk tidspunkt setter sitt preg på måten teknologi "utfolder" seg. Hans Jonas viser i *Teknikk, Medisin og Etikk* hvordan teknologi er nettopp en slik *drivende* kraft som gjennom sin natur fordrer av mennesket en stadig større bruk og utvikling av teknologi. Til sammenlikning utgjør andre samfunnsinstitusjoner *bremsende* og konserverende krefter. Jonas kaller dette for det "kvasi-tvangsmessige elementet i teknikkens utvikling" (Jonas, 1997: 17, kursiv i original). Slik blir det et iboende trekk ved teknologi at den ikke kommer til å "stoppe seg selv", annet enn gjennom totalt sammenbrudd i sivilisasjonen eller en eller annen form for inngripen vi ennå ikke kjenner det nødvendige omfanget av.

Det er med dette utgangspunktet Jonas argumenterer for sitt *Prinzip Verantwortung* eller ansvarsprinsipp. Det er nemlig slik at moderne teknologi representerer krefter som mennesket aldri før har rådd over. Krefter som gjør det i stand til å volde skade på andre siden av jorda

eller for utallige generasjoner framover. Selv om vi vet at også tidligere kulturer har ødelagt sitt eget livsgrunnlag så har ikke deres ødeleggelse vært *total*, verken i rom eller tid. I dette bildet utgjør moderne teknologi ”et nytt og særegent tilfelle” (Jonas, 1997, s 7). Dermed er det noe mangelfullt ved den tradisjonelle etikken, som bare er en ”nabo- og nærhetsetikk”. Det Jonas også gjør er å antyde at teknologien kan forstås som bestående av en slags ”essens” eller ”vesen” heller enn bare konkrete institusjoner og instanser. For øvrig kan det sies at Jonas’ ansvarsetikk også først og fremst er en *politisk* etikk: ”Die technologische Macht ist kollektiv, nicht individuell. Also kann nur kollektive Macht, und daß heisst zuletzt: politische, sie auch bändigend,” (sitert i Fidjestøl, 2001: 56). Dette forholdet mellom det individuelle og det kollektive eller politiske blir å komme tilbake til i de siste kapitler. Nå yter ikke denne korte innføringen i Jonas’ etikk ham særlig rettferdighet, men poenget er heller ikke å tilby en uttømmende eksegese.

Nå skal det også tilføyes at teknologi ikke er den eneste *drivende* ”samfunnsinstitusjon” – Jonas glemmer her kapitalismen og *dens* dynamikk, en dynamikk Arne Johan Vetlesen kaller ”den minst konservative, i betydningen bevarende, samfunnsmessige kraft som tenkes kan.” (Vetlesen, 2007). Men: Moderne teknologi forstått som essens eller vesen, og den moderne, globale kapitalisme kan også ses mer som to sider av samme sak enn de er noe annet når de stilles opp mot hverandre – de søker begge størst mulig utbytte gjennom minst mulig innsats. De er *effektive*. En slik kobling mellom teknologi og kapitalisme utgjør en ytterligere styrking av teknologiavhengigheten vi allerede har illustrert, men det er også argumenter som går enda dypere: For det kan knyttes enda *tettere* bånd mellom mennesket og teknologi enn det at vi bare har satt oss i en situasjon av teknologiavhengighet. Vi har allerede sett hvordan Krogh viser til at det ikke er noe ”mellom” i forholdet samfunn og teknologi. Dette gjelder også på et dypere plan enn vi brukte det til tidligere: Hans Jonas bruker på en liknende måte begrepet ”brukens naturnødvendighet” til å si at mennesket i samfunnet slik det *faktisk er* ikke selv kan velge om det vil benytte seg av teknologi eller ikke. Det ”ligner [...] mer forholdet mellom å kunne og å måtte puste, enn mellom å kunne snakke og det å virkelig snakke.” (Jonas, 1997: 9) Men det kan argumenteres for at denne naturnødvendigheten stikker enda dypere enn det vi kunne kalle *kontingent teknologiavhengighet*. For hva er egentlig mennesket uten muligheten til å benytte seg av teknologi? Er det overhodet menneske? Arnold Gehlen argumenterer for at mennesket er evolusjonært *uspesialisert*, og dermed *uskikket* til å klare seg i verden som biologisk vesen alene – det er et *Mangelwesen* (gjengitt i Krogh, 1998: 27). Dermed må mennesket selv skape sitt eget miljø, og blir på denne måten ”teknologisk” ikke bare i konkret forstand, men *per definisjon*. Og det å skape sitt eget miljø – kontrollere omgivelsene – er det bare teknologi som

kan hjelpe mennesket med, i det minste forstått som "compensation techniques" (i Krogh, 1998: 28) som inkluderer såpass basale ting som klær og jaktredskaper.

Uansett om teknologi slik er helt nødvendig som "compensation techniques", eller om det bare er nyttige "avlastningsteknikker" (i Krogh, 1998: 29), så kan vi slutte tentativt at det utgjør er en så stor og nødvendig del av mennesket selv eller dets liv at det er utenkelig at teknologi skulle kunne "oppgis". Foreløpig har vi heller ikke antydnet mange grunner til at dette skulle være ønskelig, bortsett fra Jonas som maner til forsiktighet. Imidlertid kan vi allerede her sette spørsmålstegn ved noe av det vi sa over: Er virkelig mennesket *definert* av det teknologiske? Er det ikke helt andre intuisjoner som faller oss inn – for eksempel det eksistensielle aspektet? Er ikke evnen til å elske, hate, tvile eller håpe mer definerende for mennesket enn dets teknologiavhengighet? La oss ta med dette videre, for vi undersøker som vi vet muligheten for å kunne *være menneske* sammen med teknologi – ikke bare for opprettholdelse av dets fysiske eksistens. Vi kan likevel slutte tentativt at teknologiavhengigheten på én måte begrenser spillerommet for endring: Hvis vi mener det er noe galt fatt med vårt nåværende forhold til teknologi, så vil teknologiens *drivende* krefter i seg selv være noe som motvirker menneskelige forsøk på styring og kontroll. Spørsmålet blir dermed om en såpass autonom kraft er noe vi kan møte med annet enn underkastelse i det lange løp, slik at vi må begrense oss til å virke *innenfor* dette teknologiske. Men hva gjør eventuelt noe slikt med det å være menneske? Taper vi noe på veien, eller kan vi gjøre noe med oss selv – med vår måte å møte teknologien på – som likevel lar oss beholde kontrollen? Kontrollen over oss selv, og dermed forhåpentlig også over teknologien?

Vi kan dra vårt forhold til teknologi enda lenger enn til nivåene av faktisk og metafysisk "interdependence". For det er helt klart at teknologi også skaper *nye muligheter* for menneskelige værensformer som tidligere ikke var tilgjengelige, og knapt tenkbare. Dermed ligger det i teknologien potensial ikke bare til å *oppretholde* menneskets eksistens, men også til *endring* av menneskets måte å være i verden på – enten gjennom at antall og "kvalitet" på mulighetene for utfoldelse endres, eller at selve den menneskelige natur eller vesen endres på en eller annen måte. Spørsmålet er om dette er ting vi ønsker oss, eller om det er noe vi slett ikke kan kontrollere – like lite som vi kan kvitte oss med eller gjøre oss uavhengige av teknologi. Derfor må vi se nærmere på *hva* det er vi må forholde oss til, også det som ennå bare er potensialitet – enten det er presumptivt "positivt" eller "negativt". Som sagt over må det antas at teknologien i framtiden vil bringe muligheter for menneskelige værensformer vi ikke kan tenke oss i dag. Ja, den *har allerede* brakt oss dette, sett med fortiden øyne. La oss først se på det antatt *positive* ved denne potensialiteten.

Selv om bildet så klart er mer nyansert, så er det en vanlig antagelse at teknologi bringer verden ”framover”, og at dette gjør menneskelivet enklere og bedre, i hvert fall i den forstand at ” broer bygges og sykdommer kureres”. Og hvis vi holder oss til den vestlige verden er det vanskelig å argumentere for noe annet enn at verden på mange måter har ”gått framover”, i hvert fall hvis vi snakker om levestandard. Følger vi en ”common sense induksjon” kan vi slutte at denne utviklingen også vil fortsette. Da er det liten grunn til å tro annet enn at verden vil bli ennå mer teknifisert og tilgjengelig, at stadig flere hemmeligheter om menneskekroppen og muligheter for helbredelse av sykdom vil avsløres. Selv om vi også anerkjenner at problemer vil oppstå og at nye sykdommer vil dukke opp, slik vi har sett det med økende miljøproblemer, antibiotikaresistens, HIV og fugleinfluenza. Troen på en ”technological fix” bevares, med rimelig god grunn. I dette bildet er det også grunn til å forvente at menneskets muligheter for utfoldelse av ulike slag vil øke i framtiden, slik de på mange måter har gjort det fram til nå. For eksempel bærer kjernekraften i seg et stort frigjørende potensial, siden energi hentes ut av ”nesten ingenting”. Noe annet er det at vi av flere grunner – kanskje flere politiske enn teknologiske – ennå ikke har sett denne teknologiens fulle potensial. Poenget er likevel at når værensmulighetene øker som følge av den teknologiske utviklingen er dette noe vi må se nærmere på, ikke minst for å kunne avdekke om de antatt positive sidene kanskje egentlig er negative. Denne innstillingen er i tråd med Hans Jonas’ ansvarsprinsipp – La oss derfor ganske så tentativt behandle denne økningen i værensmuligheter, for det vi trenger å ha med oss herfra er et mest mulig generelt bilde der vi kan identifisere de positive og negative elementene.

En av de mest åpenbare endringene er at moderne teknologi gjør mennesket i stand til å utvide sitt erfaringsområde radikalt i forhold til for eksempel antikkens mennesker. Det finnes simpelthen mange flere reelle værensmuligheter i dag. Disse henger både direkte og indirekte sammen med teknologi. Tettest knyttet til teknologi har vi de rent teknologiske aktiviteter – muligheter for utfoldelse som er *direkte* avhengig av moderne teknologi. I tillegg er både arbeidsliv og privatliv er tett knyttet til eller avhengig av teknologi, for eksempel gjennom transport og kommunikasjon. Videre er den økonomiske velstanden mennesket nyter (i hvert fall i den vestlige verden), og som *kan* gi det frihet til å gjøre med livet sitt nesten hva det måtte ønske, knyttet til en mer ”teknologisk verdensorden” enn i tidligere tider. Videre under den positive kontoen ser vi at teknologi gjør mennesket i stand til å heve sin eksistens opp fra de livsnødvendige gjøremålene. På denne måten utvides dets muligheter kvantitativt ved at de konkrete mulighetene blir flere, og antatt kvalitativt ved at det får overskudd til å drive for eksempel med filosofi, kunst og idrett, uten å være avhengig av slavearbeidskraft. ”Endelig får den individuelle personlighet mulighet til å produsere personlige uttrykksformer som ikke er

bundet til dagliglivets formål eller kunstnerisk begrensende moralske eller religiøse systemer” (Krogh, 1989: 5). I tillegg er teknologiens inntog også tett knyttet til oppbruddet ”fra mystiske antropomorfiske oppfatninger” (Krogh, 1985: 5). Vi kunne med andre ord si at den generelle opplysningen ikke er atskilt fra den teknologiske utviklingen. Alt dette er i utgangspunktet positive endringer vi må anta vil fortsette inn i framtiden, og gi en bedre og mer presis forståelse av oss selv og den verden vi lever i – en mer *vitenskapelig korrekt* forståelse.

Men igjen melder det seg en bismak: Vi har allerede nevnt skepsisen til at mennesket skulle være (delvis) definert av dets teknologiske evner eller avhengighet, og spørsmålet er fortsatt om det er noe viktig som går tapt med den generelle og teknologiske opplysningen. Hvis dette oppbruddet ”fra mystiske antropomorfiske oppfatninger” fortsetter inn i framtiden er det god grunn til å spørre om hva det å være menneske egentlig dreier seg om. Er det å oppnå mest mulig presisjon og vitenskapelighet? Eller er det noe helt annet, noe som har med følelser, menneskelig samkvem og med moral å gjøre? Denne skepsisen er ennå ganske uartikulert, så la oss bare ha den med oss, for det finnes *flere* tvilsomme sider ved den teknologiske verdensorden. Jamfør hvordan det i et teknologisk-kapitalistisk system snarere kan komme til å bli *færre* værensmuligheter for mennesket: Spesialisering, fremmedgjøring og fragmentering er faktorer som virker begrensende snarere enn utvidende. Spesialiseringen kan medføre en innsnevring i livserfaringer, dog eventuelt med en større *dybdeinnsikt*. Fragmenteringen kan – nærmest per definisjon – foregå parallelt med en økning i antallet *konkrete situasjoner* mennesket finner seg selv i, *kanskje* uten at man riktig går ”inn” i *noen* av situasjonene. Jaques Ellul påstår for eksempel at om Marx hadde levd i 1940 ville han ikke lenger ”[...] studert økonomi eller de kapitalistiske strukturer, men teknologi” (gjengitt i Mitcham 1994: 57).

Likevel er vi nok nærmest virkeligheten ved å holde på det vi sa tidligere – at det er en faktisk økning i *konkrete* muligheter. For det kan antas at fortidens muligheter for utfoldelse *også* ligger der som potensialitet sammen med de nye mulighetene som tidligere *ikke* var reelle. Vi skal nyansere bildet noe senere, og her bare slå fast at økningen i reelle værensmuligheter i *utgangspunktet* faller under kontoen for positive sider ved teknologi. Når det er sagt er det ikke sikkert at økningen i konkrete værensmuligheter ledsages av en økning i det vi kan kalle *innstillinger* til verden: Hvis presisjon og vitenskapelighet blir kriterier mennesket i stadig økende grad må forholde seg til, så kan området for det menneskelige snart bli ganske *fattig*, selv om ”alle” får mulighet til å velge den livsstilen de måtte foretrekke. Hvis vi fortsetter å se på økningen i konkrete muligheter kan dette også innebære at menneskelivet blir *mindre enkelt*. Som vi har sett argumenterer Hans Jonas for at etikkens område må utvides til å gjelde mer enn bare mennesket fordi dets makt nå har overskredet grensen der det kan gjøre ubotelig skade på

sine omgivelser. Arne Næss har også gjort banebrytende arbeid på området gjennom å anspore til utformingen av økofilosofien (Næss, 1999). En utvidelse av livserfaringenes område kan i tråd med begge de nevnte tankestrømninger klart medføre et større ansvar – til og med for det som ligger utenfor det menneskelige – men dette ansvaret taler ikke i seg selv i mot teknologi som sådan. Snarere er det noe som gir flere muligheter til å utfolde seg *som menneske* – til å vise sin humane natur.

Dette kan bygges på ulike grader av ”rosverdighet” for et liv ”med eller uten fristelser”: Utsettes aldri mennesket for fristelser eller vanskelige valg er det ikke spesielt rosverdig å hele tiden ha tatt ”de riktige valgene”, for valgene har aldri vært reelle. Dette er selvsagt et klart normativt ladet poeng, men analogien er god nok: Et liv med flere muligheter og dermed utfordringer gir også flere muligheter til å være ”god”, for å bruke et slikt upresist begrep. Det er heller ikke nødvendig å utvikle resonnementet ytterligere, da formålet bare er å vise at menneskelivet også kunne bli ”rikere” i en verden der antallet reelle værensmuligheter økes. Skepsisen fra tidligere kan med andre ord være unødig: Ansvar og muligheter for moralsk vekst er ting som vanligvis faller utenfor den vitenskapelige presisjonens domene. Men igjen – på den andre siden kan teknologisk eller *teknokratisk* styring av menneskenes liv begrense mulighetene for utfoldelse, om ikke i det konkrete så i mulighetene for å foreta reelle valg, prøve og eventuelt feile for slik å kunne utvikle seg som menneske i tråd med mer tradisjonelle oppfatninger. For eksempel slik vi finner det i Aristoteles’ *Nikomakiske Etikk* (Aristoteles, 1999). La dette stå tentativt.

Vi har til nå sett at teknologi i det store bildet synes å rettferdiggjøre seg selv: Den bringer mennesket så mange goder at det synes å være liten grunn til å være *grunnleggende* kritisk til den. Erfaringen er at dens konkrete, negative konsekvenser blir løst av ennå mer og bedre teknologi. Likevel har vi satt ord på en del intuisjoner som går i motsatt retning. Det er ikke slik å forstå at dette er problemer som kan hoppes bukk over, men som sagt er vi her ute etter å komme mest mulig til *bunns* i hvordan mennesket kan forholde seg til teknologien som uvegerlig vil komme til å være der i framtiden. Hvordan – eller om – det kan *fortsette* å være menneske i en slik verden. Poenget er at vi vil søke oss noe *dypere* enn dette – ned til hvordan forholdet ”mellom” menneske og teknologi dypest sett arter seg. I tankene har vi da spesielt de intuisjonene vi bare så vidt har begynt å sette ord på: *Er* det slik at noe er gått tapt på veien? Har teknologien noe av ansvaret for opplevelsen av meningstap og tomhet i et samfunn der forbruk i seg selv blitt en form for atspredelse? Vi har allerede sett at teknologi er en av de *drivende* kreftene, men om det nevnte meningstapet er en *vesentlig* del av dette, eller ”bare” utslag av romantikk eller nostalgi er mer uklart. Dette må tentativt sies å være mer interessant

for vår undersøkelse enn de mer konkrete sidene ved teknologi. Det vi da er i ferd med å gjøre er å nærme oss den før nevnte forståelsen av teknologi som bestående av en type "essens" eller "vesen", til forskjell fra å forstå dens mer konkrete sider og følger – vi kunne si at vi foretar en "ontologisering" av teknologien. Med det mener vi nettopp at teknologien slik den framstår som helhet i verden utgjør ett eller annet "vesen", om ikke med egen "vilje" så med en egen måte å *være* i verden på. Herunder finner vi en egen måte å interagere med mennesket, med naturen og med alt som overhodet *er* eller finnes i verden. Teknologiens vesen gis med andre ord en type "objektiv eksistens".

Martin Heideggers teknologikritikk - bakgrunn

Når vi har kommet til dette punktet kommer vi ikke utenom teknologikritikken til Martin Heidegger. I én forstand er han en av de som "tenker teknologien dypest" – spesielt når det gjelder å se teknologi som essens eller vesen, og dette vesenets antatte sammenheng med "menneskets vesen". Stort nærmere en "ontologisering" av forholdene omkring teknologi kommer vi ikke. Heideggers "essensialistiske" teknologikritikk går kort sagt ut på at det er helt andre – og *verre* – farer ved teknologi som truer enn de rent konkrete. Det være seg de mer banale nivåene av direkte skade forårsaket eller muliggjort av teknologi, eller de andre konkrete farene vi har vist til, slik som for eksempel miljøødeleggelser og trusselen om bruk av kjernefysiske våpen.

Det er likevel ikke slik at Heidegger er blind for disse konkrete farene ved teknologi, og heller ikke for dens *fordeler*. Ved å ikke gjøre konkret teknologi til selve "ondet" levner han dermed moderne teknologi en plass i verden, noe som er en viktig forutsetning for å ta ham på alvor med utgangspunkt i det vi hittil har sett om teknologiens imperativ. Heidegger sier *rett ut* at man kan benytte seg av de fordelene moderne teknologi gir: "Det ville være tåpelig av oss å rase blindt mot teknikkens verden." Og "[v]i kan ta de tekniske gjenstander i bruk slik de må bli tatt i bruk" (Heidegger, 1973: 31). Samtidig hever han mulighetene for menneskelig kontroll av det teknologiske opp til nivået for menneskets kontroll av *seg selv* – eller riktigere – til nivået for dets egen oppfatning av hva det egentlig *er* å være et menneske i verden. Først når dette forholdet er avklart kan en eventuell styring av selve det teknologiske finne sted gjennom menneskets egen selvforståelse og type "væren-i-verden" heller enn gjennom endringer i de konkrete teknologier. Dette er elementer som tentativt synes interessante ut fra vårt grunnleggende spørsmål: "Hvordan fortsette å *være menneske* i en verden full av – eller til og med *skapt av* - moderne teknologi?"

Heidegger har også sin egen versjon av argumentet om at mennesket *selv* er et teknologisk vesen, slik vi så det hos Gehlen. I det minste kan han leses i denne retningen: Uten å gå direkte inn i Heideggers teori her kan vi ganske enkelt si at det følger av denne at dagens menneske er teknologisk, og det i altfor *stor grad* i følge Heidegger. Også ved å godta *kritikken*, der han argumenterer for at dette egentlig ikke er menneskets vesen, så er poenget egentlig at mennesket ikke *bare* er teknologisk, eller at det menneskelige ikke bare utgjøres av den instrumentelle fornuften som kan knyttes tett til det teknologiske. Dette står i motsetning til inntrykket som sitter igjen etter at opplysningen har ryddet unna de ”mystiske antropomorfe oppfatninger”. For den moderne common-sense tendensen er jo nettopp å grunne menneskets egenverd i dets iboende rasjonalitet. Det som intuitivt *skurrer* med denne typen ”definering” av mennesket minner mye om den skepsis vi tidligere har gitt uttrykk for: Er ikke mennesket også noe *mer* eller *annet* enn dette *rasjonelle, presise og vitenskapelige*? Som sagt så anerkjenner også Heidegger at det finnes direkte og konkrete farer ved teknologi. Han *graderer* også disse, ikke ulikt det man kan finne i kristen etikk. Blant annet viser han til hvordan vitenskapen nå rår over livet, og sier:

Man tenker ikke over at det her med teknikkens midler forberedes et angrep på livet og menneskets vesen, og at i forhold til dette betyr eksplosjonen av vannstoffbomben lite. For nettopp om vannstoffbomben *ikke* eksploderer og om menneskets liv på jorden blir bevart, trekkes det med atomalderen opp en uhyggelig forandring av verden (Heidegger, 1973: 29).

For det første viser han at han naturligvis ikke er blind for de konkrete følgene av moderne teknologi, som eventuelt kan være svært ødeleggende. For eksempel den nevnte kjernefysiske eksplosjon. Det er rimelig å anta at han mener dette er farer som (også) kan kontrolleres gjennom konkrete tiltak, da de har en svært umiddelbar og konkret karakter. Likevel peker han også i sin omgang med disse konkrete farene mot noe viktigere enn selve den fysiske ødeleggelsen etter for eksempel en atomeksplosjon – nemlig trusler mot selve den menneskelige levemåte eller værensform. Dette er trekk ved mennesket som i utgangspunktet ikke endres eller skades uansett hvor mange atomeksplosjoner som måtte forekomme – så lenge livet består, naturligvis. Hvis man imidlertid (gjennom for eksempel genteknologi) lykkes med eller kommer i skade for å endre selve mennesket radikalt så kan alt vi forbinder med begrepet ”menneskelig” stå på spill, og i ytterste konsekvens forsvinne til fordel for noe ukjent. Det vil

nok – i hvert fall ennå – kunne samles bred enighet om at dette ville være et uvurderlig tap. Men hva om det er slik at en slik endring allerede er i full gang? Skepsisen vi har uttrykt til moderne teknologi bunner i nettopp dette.

For mens en endring i det menneskelige vesen gjennom bruk av konkret teknologi ville være utsatt for debatt og kritikk, er det kanskje mer subtile måter vi kan endres på – endringer som skjer gradvis og uten en videre, forutgående debatt. Vi vet at menneskets ”biologiske vesen” har vært relativt uforandret gjennom historien – og vi vet også at dette ”samme” vesenet har gitt seg et bredt spekter av utslag i menneskelige værensformer og ”vesen” vi ikke ønsker å sammenliknes med i dag. Sagt annerledes: Det er ingen tvil om menneskets væremåte eller handlingsmønstre er tett sammenknyttet med ”tidsånden”. Vi trenger dermed ikke bli så dramatiske som å regne med endringer i biologien for å snakke om at menneskets vesen kan endres eller skades. På den andre siden er det kanskje enda mer dramatisk at menneskets vesen kan endres uten at vi trenger å være klar over det. La oss derfor holde oss til dette siste. Når det gjelder linken til teknologi så har vi allerede antydnet at ”noe” har skjedd med oss og forholdet til tingene rundt oss, blant annet en type meningstap. Heidegger ser også som antydnet sammenhenger mellom det teknologiske og en generell overvekt av instrumentell rasjonalitet, som kan gå på bekostning av mer ”menneskelige” egenskaper.

Det er likevel lett for ”menigmann” å trekke konklusjonen at den største faren som finnes er konkrete ødeleggelser og utslettelsen av fysisk liv. Selvsagt er det slik at om alt fysisk liv ødelegges, eller selve betingelsene for det, så er alt håp ute, men kanskje er det mer eksistensielt forstått ”bedre” for mennesket å ha noe ”å dø for” enn å leve meningsløst og ”sikkert”. Naturligvis er dette bare subjektive intuisjoner, og bidrar her og nå bare til den tentative oppstillingen av skepsisen til et mest mulig regulert, presist og vitenskapelig korrekt samfunn. Poenget at *fysisk* skade og *fare* ikke nødvendigvis er det vi bør frykte *mest* – ikke minst fordi det kanskje ikke er den mest *overhengende* fare. Vi bør derfor heller gå videre i utforskingen av de vesensmessige farene, og da spesielt de som dreier seg om det vi kunne kalle sosialiserte endringer i menneskets vesen eller væremåte.

Menneskets ansvar for bevaring av sitt vesen

Det tidligere nevnte ansvaret som i følge Jonas oppstår med flere muligheter og større makt trenger ikke bare å dreie seg om faktorer som primært er eksterne for mennesket, slik som omsorg for miljøet og andre levende vesener. Det kan som tidligere antydnet dreie seg like mye om å styre sin egen utvikling som menneske, eller *sin arts vesen*, på ansvarlig vis. For hvis teknologien har kraft til å *endre* mennesket, enten direkte gjennom for eksempel genteknologi

eller mer ”metafysisk” slik vi nettopp har antydning, må det også antas at det oppstår et ansvar i forhold til dette. Vi kunne si at man ikke må gjøre noe som risikerer at menneskets vesen blir endret i *negativ* retning – for eksempel at meningsdimensjonen forsvinner dets liv. Siden dette er et normativt spørsmål er det vanskelig å komme med presise definisjoner på en ”negativ” respektive ”positiv” utvikling. Likevel, og med ulike begrunnelser, gir dette normative seg utslag i en ”føre var” holdning for eksempel hos Jonas og i tradisjonell, kristen etikk. Noe det ofte ”syndes mot” i samfunnet for øvrig: I følge Jonas fordi man ikke ser utover de nærmeste, direkte konsekvensene, og i følge kristen etikk fordi det ikke aktes nok på det *hellige* i skaperverket og dermed i menneskets vesen.

Alt dette er vel og bra, men disse normative antydningene impliserer en tanke om at det finnes en tilstand som er ”bedre” eller mer ”sann” enn andre av de tilstandene mennesket kan være i. Jamfør det tidligere nevnte ”spekteret” av utslag i værensformer. Når man slik stiller spørsmål som nærmer seg hva et ”godt liv” eller et ”godt samfunn” er, henter man gjerne fram et bilde av en utopisk tilstand der all utvikling og strid er kommet til en ende; en statisk tilstand der mennesket kan leve ”lykkelig” i samfunn som består i årtusener. Men hvor realistisk er dette egentlig? Og er det egentlig *ønskelig*? I *Rutine og Valg* viser Francis Sejersted til forestillingen om et ”ahistorisk, statisk samfunn” som representant for et ”godt samfunn” (Sejersted, 1989, s 3). Nå er det ikke i seg selv ideen om det gode liv eller samfunn som skal utforskes her, men Sejersteds observasjon er likevel viktig. For å bruke det til vårt formål: Når vi anerkjenner teknologiens plass i eller som en *del av* samfunnet, anerkjenner vi også at det samfunnet vi prøver å gjøre ”best mulig” vil være et samfunn som alltid er i utvikling. Dette både fordi ideen om det ”ahistoriske, statiske” samfunn er en illusjon, og fordi teknologi som tidligere vist er en drivende kraft. Dette er selvfølgelig mest tydelig på det konkrete nivået av endring i samfunnets *ytre* aksidenser, og med dette de tilpasninger mennesket selv må finne seg i gjennom tillæring av ny teknologi, endrede arbeidsoppgaver med mer. Men et dynamisk samfunn vil også oppleve endringer i ideer om hvordan samfunnet best kan organiseres, og i tillegg vil nok ulike katastrofer prege selv et samfunn som grenser mot det ”best mulige”. Dette nettopp fordi det ”best mulige” ikke gjenfinnes i et ”snapshot” i historien. Ønsket eller tanken om en slik statisk tilstand kan derfor ikke annet enn å forkastes. Dette gjelder spesielt for vår undersøkelses del, der vi forutsetter teknologi som en nødvendig og ønskelig del av dette samfunnet.

Likevel er ikke ideen om noe mer ”evig” tapt – for vi har ikke avvist at det *bakenfor* det dynamiske kan ligge elementer som er mer uforandret, som alltid representerer noe ”sant” i forhold til menneskets vesen, *også* i måten det forholder seg til teknologi. Dette blir derfor

ideen vi utforsker fra nå av, spørsmålet kan også stilles som følger: *Finnes* det på tross av det historiske og dynamiske elementet ved menneskelige samfunn et slikt nivå der noe kan forbli mer eller mindre uforandret? En måte å være i verden på eller forholde seg til ting slik de til enhver tid måtte være, og som for vårt vedkommende bærer i seg ressurser til å møte både konkrete farer ved teknologi og de mer subtile? Herunder kan nevnes en langsiktig endring av menneskets vesen, enten ut fra endring i biologi eller gjennom sosialisering. Å stille dette spørsmålet medfører ytterligere et skritt inn på Heideggers hjemmebane. La oss derfor ta en rask oppsummering før vi går dypere inn i Heideggers teknologikritikk.

Vi har sett at vi ikke kan gjøre teknologi til noe *valgbart*. Dessuten ligger det også et stort potensial for menneskelig *utvikling* og *framgang* i teknologien, for eksempel som en økning i konkrete værensmuligheter som nye yrker og mer fritid med hittil utenkelig innhold. Det vi imidlertid har sett man må være våken for er at ikke det teknologiske slår ut i en retning som like gjerne kan *begrense* menneskets muligheter, og da ikke først og fremst de *konkrete* utfoldelsesmulighetene, men mulighetene til å *opptre som menneske*: Muligheter for å ta reelle valg, utvikle ansvarsfølelse, og ikke minst mulighetene til å *feile*. For én konsekvens av teknologisk utvikling kan meget vel være realiseringen av det ”Orwellske samfunn”, en verden som er så gjennomregulert og automatisert at det ikke lenger er rom for vurderinger, feilgrep eller ”avvikende atferd”. Jamfør her den økende bruken av automatisk overvåking langs veiene, registrering av pengestrømmer og bruk av telefonavlytting. For ikke å snakke om ”The Patriot Act” i USA, som sikrer myndighetene nær ubegrenset tilgang til å overvåke befolkningen så lenge det kan finnes mistanke om tilknytning til ”terrorisme”. Eller mer ”uskyldig”: EU krever gjennom sitt ”datalagringsdirektiv” at alle telekommunikasjonsdata skal lagres i to år (Aftenposten 20.04.2007).

Dette er ting som etter hvert er rasjonalisert ikke minst ved at de faktisk er blitt teknisk *mulige*, noe som *kan være* et eksempel på hvordan teknologien flytter grensene for hva som er juridisk akseptabelt, og ikke minst oppfatningen av hva som er moralsk *riktig* å gjøre. Dette er i seg selv et argument for å se nærmere på det forholdet vi har til teknologi – hvordan menneskets og teknologiens vesen interagerer så å si. For har vi ikke kjennskap til dette er det vanskelig å sette standarder for hva som er riktig eller galt når det gjelder de mulighetene som nå ligger i teknologien. For ikke å snakke om de ukjente horisontene som ligger foran oss. I dette bildet – uten en grunnleggende forståelse for hva som er menneskets og teknologiens ”egentlige vesen” – blir selv Hans Jonas’ ansvarsprinsipp problematisk å gjennomføre. For det kan som vi har sett finnes konsekvenser for menneskets vesen som er svært vanskelige å få øye

på – konsekvenser som følger mer av teknologien som et hele, eller vårt forhold til den, heller enn som konkrete skadevirkninger av enkeltteknologier eller grupper av slike.

Det er dermed all grunn til å la et slikt ansvarsprinsipp også omfatte det kanskje mest verdifulle av alt som finnes – nemlig menneskets eget vesen. Dermed blir dette ansvarsprinsippet å forstå som noe sekundært i forhold til å avdekke hvordan menneskets og teknologiens vesen henger sammen, og ikke minst det å lete etter en måte å ”beskytte” menneskets vesen mot antatt skadelig eller forsimplende påvirkning, selv om denne typen normativ språkbruk angående menneskelige kvaliteter ikke er dagens gode latin. Det er nettopp et slikt forsøk Heidegger gjør i sin teknologikritikk, ikke minst når han innfører *Gelassenheit* som den nødvendige, beskyttende grunnholdning til teknologi. La oss først innlede med litt nødvendig bakgrunn.

Kapittel 2

Heideggers ”hermeneutiske fenomenologi”

Heidegger bygger sin teori på en oppfatning av verden som har sitt utspring i en type førsokratisk tenkning. Denne tenkemåten innebærer et såpass stort avvik fra det meste av den vestlige filosofien at det krever å bli belyst. Dette betyr ikke at vi skal forsøke å presentere et komplett bilde av Heideggers filosofi, bare at det vil knyttes bånd til sentrale begreper og poenger som ikke umiddelbart synes å ha med teknologi å gjøre. Ikke minst må vi berede grunnen for selv å kunne se den *fare* Heidegger mener å se. Filosofihistorisk befinner Heidegger seg i tradisjonen etter Edmund Husserl, som søker grunnlaget for alle typer erkjennelse gjennom å rydde opp i de forutinntatte meningene man gjerne har om et fenomen. Husserl tar ikke stilling til hvem eller hva det erkjennende subjekt er, eller hvordan dets forhold til omverdenen er. Snarere ønsker han å gå til *saken selv* i undersøkelsen av fenomenene. Han ville likevel si at filosofiens *primære* oppgave er klargjøring og grunngeving, heller enn bare å beskrive møtene mellom mennesket og det som utgjør dets verden. Dermed befinner han seg fortsatt innenfor den rasjonalistiske horisonten som trengte inn i filosofien ved at den analytiske metode med å bryte ned og bygge opp viste sin suksess i vitenskapene (Filosofileksikon, 1996).

Når det gjelder det *fenomenologiske* ved sin filosofi – det å gå til saken selv – står Heidegger klart i gjeld til Husserl, men det er også klare forskjeller. Heidegger kan ses som like mye påvirket av Wilhelm Dilthey i tradisjonen etter Friedrich Schleiermacher, der selve *forståelsen* anses som viktigere enn å komme med kausalforklaringer slik det gjøres i vitenskapene. Heidegger videreutviklet dette, og utviklet en forståelse av mennesket der det hermeneutiske forholdet mellom subjekt og fenomen blir primært i den forstand at forståelsen utgjør selve *fundamentet* for erkjennelsen av verden: ”Verstehen ist immer gestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des Seins des Daseins begriffen wird“ (Heidegger, 2001: 143). ”Forståelse” er dermed ikke noe som mennesket kan ”velge bort”.

Følgen av dette er at innføringen av Descartes’ subjekt-objekt skille må anses som prematurt. Mennesket er *alltid allerede* oppslukt i verden – i de ulike praksiser, det står aldri utenfor eller alene. Heidegger går også tilbake til tiden før Platon og de skillene han innfører med sin kategorisering, og søker seg tilbake til fundamentet for en antatt mer opprinnelig,

gammelgresk tenkemåte – nærmere fenomenene, nærmere forståelsesakten. Derfor arbeider Heidegger stadig med å finne tilbake til det han mener er mer opprinnelige betydninger av ulike begreper, ikke minst gjennom å se på deres etymologiske opphav, særlig på tysk, men også i forhold til gammelgresk. Samtidig skaper han en hel del nye begreper, av flere grunner: På den ene siden skal hele den gammelgreske tenkemåten skinne gjennom disse begrepene og hjelpe leseren til selv å kunne se verden på nettopp denne måten, noe som er en forutsetning for forståelsen av Heideggers filosofi. Det vil si at begrepene bærer med seg eller tilhører en viss måte å oppfatte verden på – en egen ontologi. I tillegg skal mange av begrepene gi navn til fenomener som ikke før er gitt noe dekkende navn. Han ser seg her som stående i en lang tradisjon, og viser til hvordan for eksempel Platon "[...] våger å bruke ordet *idea* for det som er nærværende i alt og alle. For *idea* betyr i hverdagsspråket det utseende, som en synlig ting frembyr for vårt øye" (Heidegger, 1973: 92). Slik "tukling" med ord er altså ikke noe nytt.

En av Heideggers mest grunnleggende og kjente konstruksjoner hva begreper angår oppstår når han erstatter subjekt-objekt skillet med et *Dasein*¹ i verden: "Dieses Seiende, das wir selbst je sind [...] fassen wir terminologisch als Dasein" (Heidegger, 2001: 7). Heidegger bruker i *Sein und Zeit* dette begrepet konsekvent om mennesket som *alltid allerede* situert i verden. Mennesket er i en besørgende omgang med det som påtreffes i verden. Her kan begrepet *Dasein* like mye ses som en sammenstilling av *Daß-Sein* (at-Væren) som av *Da-Sein* (der-Væren). Likevel er kanskje "åpenhet for Væren" det som kommer nærmest alt som ligger i begrepet. Heidegger har også selv uttrykt "[h]is preference for 'openness' and his disapprobation of 'there' as a translation of *da* in *Dasein*" (Lovitt, 1977: xxxv). Michael Zimmerman på sin side forklarer begrepet ved å kalle det for "[h]umanity's unique capacity for understanding the being of entities." (Zimmerman, 1990: xxii). I tillegg til å se på dette (tilsynelatende) fokuset på det man ellers ville kalt subjektsiden, er det for vår forståelse av hans teknologifilosofi like viktig å poengtere at *tingene* vi omgås ikke er gitt i et hermeneutisk vakuum. Hans klassiske bilde på dette er hvordan mennesket eller *Dasein* primært inngår i en *brukende kontekst* med verktøyet – "tilhåndenhet" – heller enn å stå i et distansert, intellektualiserende forhold til den – "forhåndenhet" (Nicolaisen, 2003, 330).

Hele denne analysen av *Dasein* skjer ut fra Heideggers mer tilgrunnliggende prosjekt i *Sein und Zeit*, som er å nærme seg det han kaller Væren. Væren er ikke å forstå verken som et "underliggende" eller "transcendent" nivå for alt som eksisterer, det vil si det værende – *das Seiende*, slik man kan gjenfinne det i for eksempel Platons idéverden. Han snakker heller ikke

¹ Siden "Dasein" er et innarbeidet begrep i norsk Heideggerfortolkning vil fortsette å bruke dette.

om at det som er gitt, eller eksisterer, *faktisk* er gitt. Det vil si gittheten ved det gitte. ”Væren er heller det *givende* ved denne gittheten” (Nicolaisen, 2003: 214, min utheving). Spørsmålet etter hva Væren er blir dermed hva det er ved det eksisterendes eksistens som gjør at det faktisk eksisterer. ”Hvorfor er noe til, og ikke alt bare intet?” (Nicolaisen, 2003: 201). Nettopp dette er spørsmålet Heidegger mener ble unnlatt å stille etter at Platon og Aristoteles begynte å kategorisere *værendene* i verden, og dermed la grunnlaget for det han kaller *forfallet i metafysikken*. Som vi senere skal se så mener Heidegger det er så forførende å konsentrere seg om tingene i verden og forholdet mellom disse, at andre og antatt viktigere dimensjoner glemmes både av filosofien og mennesket generelt. Dette gir han navnet *Værensglemselen*. Dermed har vi samtidig fått klart for oss forskjellen mellom begrepene Væren, som konsekvent skrives med stor forbokstav, og væren(der) som viser til ”tingene” i verden, det som *viser seg*.

Vi skjønner derfor at Væren ikke er noe ”tilgrunnleggende” som *befinner* seg der ute et sted, men ”snarere det avgjørende ved det meningsåpnende forholdet mennesket ”står” i til tingene i det de avdekkes” (Nicolaisen, 2003: 214). Den direkte grunnen til at vi her trenger en forståelse av disse begrepene er at Heidegger baserer sin teknologifilosofi på at teknologi, lik all annen aktivitet i verden, er en type avdekking – *Entbergen* – av denne nevnte Væren, av dette som gjør ”at alt eksisterer og ikke bare er intet”. I resten av avhandlingen vil vi i utgangspunktet bruke begrepet ”menneske”, ikke minst fordi Heidegger selv gjør dette i de mest relevante tekstene. Vi har dessuten sett at det hører mer enn bare begrepet ”menneske” under ”*Dasein*”, i den forstand at det sier noe om *hvordan* mennesket er i verden. Det ligger også *mindre* under begrepet i den forstand at det ikke sier noe om for eksempel menneskets biologi: ”*Dasein* er en spesiell tolkning av et partikulært vesen” (Heidegger, 2004: 86, min oversettelse), utarbeidet for å få tilgang til dette vesenets forhold til Væren. Valget av begreper er derfor også filosofisk begrunnet. Imidlertid vil vi av filosofiske hensyn også bruke *Dasein* der dette er nødvendig.

Teknologi som instrument og som avdekking

Dagens gjengse oppfatning av hva teknologi *er*, er i følge Heidegger det han kaller den instrumentelle eller antropologiske definisjonen der teknologi antas å være et rent instrument eller hjelpemiddel for mennesket (Heidegger, 1973: 76). Dette ligger nært den måten vi til nå har behandlet temaet, med unntak i de nevnte skeptiske intuisjoner. Heidegger mener imidlertid at dette er for enkelt til å fange inn det *vesentlige* ved teknologien. Selvsagt har teknologi dette instrumentelle aspektet også, men Heidegger er ute etter noe mer – han vil undersøke hva teknologi som helhet, som institusjon, som vesen – *egentlig* er, og ikke minst hva dette vesenet

gjør med mennesket. Hele teksten *Die Frage nach der Technik* arter seg som en slik spørning etter hva teknologi er, forstått som et slikt *vesen*. Derfor søker Heidegger å unngå å henge seg opp i det konkrete, det at teknologi selvsagt også er et instrument. Han peker på at en *korrekt definisjon* ikke nødvendigvis fanger inn det definertes essens eller *vesen*. Når man spør etter teknologiens *vesen* spør man derfor samtidig etter noe ”mer og annet enn dette instrumentelle”:

Teknikken er ikke det samme som teknikkens *vesen*. Når vi søker treets *vesen*, må vi ha for øyet at det som gjør et tre til et tre, ikke selv er et tre, som lar seg påtreffe blant de øvrige trær” (Heidegger, 1973: 75).

De gammelgreske begrepene *techne* og *technikon* (det som hører til *techne*) er opprinnelsen til vårt begrep om teknologi (Heidegger, 1973: 85), men selv om det er likheter mellom begrepene referanse er det langt fra et fullstendig sammenfall. Antikkens *techne* omfattet all håndverks- og konstruksjonsvirksomhet, men også de såkalt skjønne kunster som utsmykning og skulpturkunst. *Techne* ble på denne måten regnet for å være noe som tilhørte *poiesis*, eller det å komme ut av ingenting (Lovitt, 1977: xxiv). Selv om det skjer en type ”frembringelse” for eksempel fra kunstnerens side, så ble ikke dette sett som håndverkerens eller kunstnerens ”verk”. Snarere var kunstneren en som ”[b]ringer ut av forborgenhet og frem i uforborgenhet” (Heidegger, 1973: 82) – en type fødselshjelper så å si. Det var *avdekkingen* av en type mulighet – av Væren – som var det sentrale. På denne måten blir *techne* å forstå som en type kunnskap heller enn noe teknisk – som *avdekkingen* av en *sannhet*. ”Frembringelse” slik forstått er noe annet enn den instrumentelle innsatsen eller skapelsesakten vi definerer det som i dag. Kunstneren eller husbyggeren *hjelper* bare verket eller bygningen til å utfolde seg eller avdekke seg, eller rettere sagt – han hjelper Væren med å avdekke seg selv.

Alt som eksisterer blir dermed å se som underlagt Væren – dette som gjør at ”alt ikke bare er intet”. Under *fysis* hører de ”naturlige” ting, det som kan avdekke seg selv. Dette ble regnet som den *reneste* formen for *avdekking*, representert ved for eksempel en plante som vokser. Væren avdekker her seg selv, mens det som ”ikke selv bringer seg frem og som ikke ennu foreligger, det som av den grunn snart kan se ut og falle ut slik, snart annerledes” – området for *aletheia* – er representert ved for eksempel *techne*. (Heidegger, 1973: 84). Nå skal det være sagt at det heller ikke i dag er uvanlig å se teknologi som en type kunnskap, men poenget er at antikkens håndverker eller ”tekniker” ikke ble tillagt den samme ”skaperkraften” som våre dagers kunstnere, håndverkere og teknikere gjerne blir til del.

Dette henger tett sammen med en annen form for kausalitetstenkning enn den strenge ”årsak - virkning kausaliteten” vi anerkjenner i dag. Heidegger peker på dette når han åpner *Die Frage nach der Technik* med en gjennomgang av den firedelte Aristoteliske årsakslære, med blant annet det formål å vise at kausalitet opprinnelig var noe mer og annet enn den moderne vitenskapens årsak - virkning konstellasjon. *Causa efficiens*, eller den bevirkende årsak, har i nyere tid fått sette standarden for all kausalitetsforståelse overhodet (Heidegger, 1973: 78), og fortrenget viktigheten av de tre andre: Virkeligheten stilles dermed opp som en ansamling av distinkte enheter uten annen forbindelse enn de ”sammenstøt” som måtte finne sted. I en slik ensidig forståelse av kausalitet mister man det ”kvalitative og ontologiske nivået” (Nicolaisen, 2003: 279), med tilhørende formal, og finalårsak, i tillegg til stoffet. I tråd med tenkningen fra tiden før spørsmålet om Væren ble glemt burde man i følge Heidegger heller lete etter det som forener de fire årsakene – ”kilden til enhet”. Denne kilden beskriver Heidegger som det som bringer noe ut av fordekthet, ”stedet” der en *her-vor-bringen* finner sted. Dette er nettopp den nevnte avdekkingen:

Denne [avdekkingen] samler i seg de fire måter av foranledning – kausalitet – og gjennomtrenger dem. Til deres doméne hører mål og middel, hører det instrumentale. Dette, på sin side, går for å være teknikkens grunntrekk. Hvis vi skritt for skritt spør, hva den som middel forestilte teknikk egentlig er, da kommer vi frem til avdekkingen. I den beror muligheten for enhver fremstillende tilvirkning (Heidegger, 1973: 83).

Slik legger Heidegger til grunn en modell der også moderne teknologi må forstås som en type avdekking av Væren. Man kan si at maskinen foreligger som en mulighet før noen oppdager eller avdekker hvordan den faktisk kan realiseres. Dette står i kontrast til dagens gjengse språkbruk, der artefakter blir *oppfunnet* heller enn *oppdaget*, noe som igjen henger klart sammen med det – i følge Heidegger – ensidige fokus på den bevirkende årsak tatt ut av Aristoteles’ firfoldighet.

Selvsagt er ikke dagens språkbruk *gal*, det er ikke slik at maskinen eksisterte ”der ute et sted” før den ble realisert. Likevel er det ikke dekkende hvis vi ser verden ut fra Væren – for det kan aldri realiseres noe som *aldri allerede* har ligget som en *mulighet* ved Væren. Og det som ligger som en mulighet ved Væren kan *også* korrekt sies å kunne *avdekkes* eller *oppdages*. Man *finner ikke på* en sammenheng – man *finner* sammenhengene i virkeligheten som trengs for å realisere alt fra traktoren til mikrochipen. Dessuten ville det heller ikke være mulig å produsere noe som helst hvis ikke materialene var tilgjengelige, og heller ikke om det ikke fantes noe

formål med produksjonen eller en tanke om den form produktet skulle anta. De tre ”glemte” årsaker har altså også sin nødvendige plass, men særlig det som ”forener alle fire”. Kanskje synes dette banalt, men vi skal utdype det senere, spesielt i de siste kapitlene.

Når vi fra dette antikkens *techne* trekker fram det som faktisk var instrumenter (og ikke kunst), slik som for eksempel verktøy, ser vi at formålet gjerne var å lage ”forlengelser” til menneskekroppen av ulike slag – kort sagt hjelpe mennesket i de daglige gjøremål de alltid hadde bedrevet, selv om også dette kunne innebære en søken etter kontroll med omgivelsene. Dette er i tråd med en teknologiforståelse som er vanlig i tysk debatt, for eksempel representert ved den tidligere nevnte Gehlen: Teknologi er å forstå som avlastningsteknikker – *Entlastungstechniken* – med ulike undergrupper, grunnet i definisjonen av mennesket som det tidligere nevnte *Mangelwesen* (i Krogh, 1998: 29).

Hvis vi ser på det typiske ved moderne teknologi, så er dét heller at det lages innretninger som *utvinner* og *lagrer* energi fra naturen, slik at den senere kan anvendes til et eller annet formål. For eksempel kan materie omgjøres til energi i form av elektrisitet – tydeligst illustrert gjennom kjernekraften. Videre kan fysiske elementer dekomponeres for å settes sammen igjen til noe helt annet – noe ”vesensforskjellig”. Det som skjer er dermed at virkeligheten stilles til rådighet for menneskets behov og ønsker om senere anvendelse. Virkeligheten eller verden gjøres *tilgjengelig* og *klar* til bruk: ”Luften blir utfordret på, stilt med henblikk på avlevering av kvelstoff, jordbunnen med henblikk på metaller, metallet på f.eks. uran, dette med henblikk på atomenergi, som kan frigjøres til ødeleggelse eller til fredelig utnyttelse” (Heidegger 1973: 86).

Derfor er ikke teknologien lenger noe uskyldig, i den grad den noen gang har vært det. For det er rimelig å anta at mye av begrunnelsen for teknologi også i antikken lå i et – i det minste ubevisst – menneskelig ønske om kontroll. Men i tillegg til denne kontrolltrangen har det kommet inn noe mer alvorlig, nemlig denne *oppstillingen* av verden som klar til bruk. Selv om moderne teknologi fortsatt er en type avdekking ved at den bringer noe værende ut av ”Værens forborgenhets”, så er det ikke *bare* dette. Det er heller slik moderne teknologi framstår som noe *annet* enn bare et instrument. Moderne teknologi som helhet, som institusjon, som vesen – *er i verden* på en annen måte enn tidligere tiders teknologi. Dette er det nye, at moderne teknologi kan forstås som en *utfordrende stillen*. ”Den avdekking som preger den moderne teknikk har karakter av stillen i betydning av utfordring” (Heidegger, 1973: 87). Dessuten sørger økonomiske hensyn for at det blir ønskelig å oppnå størst mulig utbytte med minst mulig innsats. Styring og kontroll rykker dermed enda et hakk opp i viktighet. ”Styring og sikring blir til og med *hovedtrekkene* ved den utfordrende avdekking” (Heidegger, 1973, 88, min utheving).

Dermed nærmer vi oss en måte å oppfatte verden på som særpreges av at verden er en type *forråd* for mennesket, mer enn et sted der det bor og føler seg hjemme.

Heidegger mener dette best kommer til syne i maskinindustrien: Enhver del er utskiftbar – ja, den er faktisk laget for å skiftes ut når den er utslitt eller ødelagt. På tilsvarende måte blir elven omgjort fra å være en naturgitt del av landskapet til å bli opplagret energi for et vannkraftverk. Hele menneskets verden blir på denne måten omgjort til det nevnte ”forråd”, ikke bare det som *fysisk* kan stilles opp, som kullet fra en gruve eller delene til en maskin, men også det vi *tror* fortsatt er natur – slik elven blir en bestillbar opplevelse for et reiseselskap (Heidegger, 1973: 87). Dette skjer heller ikke bare i konkret betydning, ved at kullet, maskindelene eller elven faktisk kan ”bestilles”, men det å være bestillbart blir et vesenstrekk ved måten ”alt” eksisterer i verden på. Det *eksisterer som bestand*. Man kan si at skogen faktisk oppfattes mer som tømmer og trevirke enn som noe annet – som stedet ”skog”, rett og slett.

Dette skjer heller ikke bare for forstmannens vedkommende, men for mennesket generelt. På denne måten *bor* vi ikke lenger i verden – vi *braker* den. Det som da skjer er i følge Heidegger at Descartes’ subjekt-objekt skille ”strekkes til det ytterste” i at verden ikke engang møter oss som objekter, men som slik bestand: ”Det som står i bestandens tegn, står ikke lenger overfor oss som gjenstand” (Heidegger, 1973: 88). Som vi så tidligere så er *Dasein* et vesen som alltid allerede eksisterer sammen med objektene i verden. Objektene kan derfor heller ikke eksistere løsrevet fra kontekst og mening. I Descartes’ verden er ”menneskets selvbevissthet gjort til subjekt *par excellence*.” (Lovitt, 1977: xxvi, min oversettelse), og dermed til den som *skaper* virkeligheten og som tilskriver mening til alle objekter. Likevel har de ennå en *viss* mening, selv om den gis mer av en intersubjektiv overenskomst mellom subjektene enn gjennom hermeneutisk utveksling med det som framstår for oss som objekter. Men når objektene blir gjort til *bestand* er denne meningstømmingen fullbyrdet, og det som blir tilbake er kun ”råvareverdien”. I tillegg gjøres mennesket *selv* i en viss grad til objekt og bestand. Arbeidsmarkedet er et godt eksempel på dette: Arbeiderne er etterspurte varer, utbyttbare etter ”markedets” forgodtbefinnende.

Das Gestell og Gelassenheit

Alt dette ”bestillbare” ved verden sammenfatter Heidegger i begrepet *das Gestell*, som angir navnet på teknologiens vesen, og for øvrig også den moderne metafysikkens vesen. Vi kan oversette *das Gestell* med ”stellet” eller ”oppsettet”. Dette gir ikke navn til noe konkret teknologisk, men som vi har sett til det ”vesen” som særpreger, dominerer eller også *utgjør*, vår teknologiske tidsepoke. Som vi nettopp har sett er ikke dette teknologiens vesen noe som er

uavhengig av mennesket – for mennesket er selv en del av dette bestillbare, av *das Gestell*. Men siden mennesket selv er utfordret til å drive denne utfordringen både av naturen og av andre mennesker, er det aldri *helt* i denne utfordringens vold, vel og merke forstått som viljeløse objekter eller oppstilt bestand:

Dog nettopp fordi mennesket er utfordret opprinneligere enn naturen, nemlig til å bestille, blir det aldri til blott og bar bestand. Idet mennesket bedriver teknikk, tar det del i bestillingens avdekkingsmåte. Men uforborgenheten selv, innenfor hvilken bestillingen utfolder seg, er aldri et menneskelig verk (Heidegger, 1973: 90).

Teknologiens vesen manifesterer seg nettopp gjennom menneskets gjøren og laden i verden – gjennom å forsterke eller overstyre noen av menneskets trekk eller evner. Dermed utgjøres faren Heidegger peker på av at mennesket fanges inn som en *virkende del* av dette vesenet, heller enn at det bare ender som rent oppstilt bestand. Dermed kan vi frykte at det skjer en endring i måten mennesket oppfatter eller vurderer det som utgjør dets livsverden. Denne *Værensglemselen* – det at mennesket glemmer eller slutter å la Væren avdekke seg selv – henleder mennesket til en tilstand der det mister det ”sanne forholdet” både til seg selv og alt som omgir det i dets verden.

Det som skjer er at etter hvert som *das Gestell* blir dominerende på flere og flere områder av tilværelsen, så presser det rasjonelle og instrumentelle mot mennesket med så overveldende kraft at ikke noen annen måte å se virkeligheten på blir nettopp *rasjonell*. Den instrumentelle fornuften, der alt behandles som midler eller ressurser, blir dermed det som gjelder som rettesnor, ikke bare for teknologi, men for alt annet i verden. Alt kan dermed stilles opp for ”objektiv behandling” eller eksperimentering. Heidegger mener da at mennesket går glipp av en mer opprinnelig og ”riktig” måte å oppfatte seg selv og virkeligheten på. I dette ligger det ikke bare en bekymring for menneskets ”estetiske oppfatning av verden”. Tvert i mot ser det i tråd med vår bekymring fra forrige kapittel ut til å kunne være farer forbundet med framveksten av *das Gestell* som kan endre måten mennesket er i verden på. Ikke gjennom varig biologisk intervensjon slik man kan frykte at genteknologi har potensial til, men mer gjennom en type sosialisering som slører menneskenes blikk for det viktigste ved nettopp det å være menneske. La oss derfor gi Heidegger ytterligere plass.

Selv om også moderne teknologi er en type avdekking slik vi nå har sett, så peker Heidegger på at denne avdekkingen samtidig er en *tildekking*. Dette i tråd med hans

”dynamiske sannhetsforståelse”. For sannhet er for Heidegger alltid også en *usannhet*, i det at når noe avdekkes, er det noe annet som tildekkes (Pattison, 2000: 58). Den type avdekking som *das Gestell* representerer, er slik at ingenting av det som avsløres kommer fram slik det *egentlig* er. Dermed er det nødvendigvis noe annet som tildekkes. Når hele verden *omgjøres til* eller *avdekkes som* bestand så ses ikke lenger virkeligheten – i ytterste konsekvens – som annet enn et lager av råvarer og energi, oppstilt og ferdig til bruk. Det *gitte* ved virkeligheten tildekkes derimot. Det som ellers ville kunne avdekke seg selv, blir av *das Gestell* tvunget inn under en teknologisk avdekking der det ikke lenger kan vise seg slik det egentlig er. For eksempel skogen som ikke lenger oppfattes som ”skog”, men som tømmer og ressurser.

På samme måte vil bedriftslederen kunne miste av syne *mennesket* hun skal ansette og være sjef for. For å kunne handle ”riktig” i et konkurranseutsatt marked styrt av lønnsomhet kan hun risikere å måtte behandle sine ansatte i strid med Kants humanitetsformulering, og ikke lenger tenke på dem som mål i seg selv. Likevel er det i nyere arbeidsteori kommet til en tanke om slik ”human” behandling av ansatte, og da ”selvfølgelig” med den begrunnelsen at man har funnet ut at det er god bedriftsøkonomi – eller *ressursforvaltning* – spesielt i tider som nå der arbeidsmarkedet er presset.

Tildekkingen går imidlertid enda lenger: Selve innsikten i dette vi nettopp har presentert *skjules* nemlig for mennesket. Ved en ”første kritikk” av menneskets forhold til verden kunne det se ut til at mennesket nå har gjort seg selv til ”opphavsmann” til alt som finnes i verden: Bare de ting det selv har bestemt og definert er det som eksisterer, gjennom at alt som før var ”naturlig” har blitt redefinert som råvarer og ressurser, eller omformet til artefakter det selv har ”funnet opp”. Dette gjelder ikke bare ting, men alle fenomener – alt er menneskets egne rasjonaliseringer. Verden er som ”skapt i menneskets bilde”. I *Die Zeit des Weltbildes* fra 1938 peker Heidegger på hvordan tendensen til å snakke om ulike ”verdensbilder” er tegn på at mennesket tror seg å alene kunne stille opp eller definere hva verden er. Som vi så blir det dermed ikke bare subjekt som hos Descartes, men subjekt *par excellence*.” Det som er, i sin helhet, er nå slik grepet at det først og utelukkende er i væren bare slik det settes opp av mennesket, som representerer og stiller fram” (Heidegger, 1977b: 129 min oversettelse).

Men dette dekker bare for noe dypere. For det er nettopp *ikke* slik at mennesket danner eller omskriver verden ”i sitt eget bilde”, ut fra sitt menneskelige vesen, men tvert imot ut fra den fordring som *das Gestell* reiser. Dermed blir slett ikke verden mer ”menneskelig” av å formes i dette bildet, men mer *teknologisk*. Det instrumentelle i dette teknologiske er dermed etablert i *enda* sterkere grad, slik at det *egentlig* menneskelige settes under et stadig økende

press. ”Fordi *das Gestell*, som en avsløring av Væren, styrer på denne måten, er det en større fare enn alle andre farer mennesket kjenner (Lovitt, 1977: xxxiv, min oversettelse).

Essensen til *das Gestell*, måten det kommer til kjenne på, er ”det oppsettet samlet inn i seg selv, som fanger inn i glemsel sannheten om dets eget framkomme. Denne tilfangetagingen utvikler seg i alt som kommer fram som bestand, etablerer seg i bestanden, og regjerer i bestanden. (Lovitt, 1977: xxxiv, min oversettelse).

I dette finner vi igjen den nevnte Værensglemselen som stenger for ”Værens selvmanifestering”, og det er her vi finner det *farlige* for mennesket. Det er altså ikke bare en glemsel som gjør at mennesket glemmer å se tingene slik de ”egentlig er”, men en glemsel som også ”holder skjult” at det *finnes* en glemsel. Vi kunne kalle det en ”glemsel av annen orden”. Dermed kan mennesket ”bli helt oppsugd i bestanden, og kan komme til å eksistere ikke som et ’åpenhet for Væren’ (’Da-sein’), men kun som et rent selvbevisst vesen som kjenner seg selv bare som et instrument klar til bruk” (Lovitt, 1977: xxxiv, min oversettelse).

Den ”største faren” Heidegger snakker om består altså i at måten mennesket er i verden på, det vil si hvordan det oppfatter både seg selv og omgivelsene, samt forholder seg til denne kunnskapen, endrer seg på en måte som det selv ikke har innsikt i eller kontroll med, på tross av at det selv mener at det har nettopp slik innsikt og kontroll. Dermed fører (det vestlige) menneskets ønske om kontroll med omgivelsene i siste instans til at slik kontroll, samt også erfaring og kunnskap, ikke kan finne sted, annet enn innenfor et smalt erfaringsområde som defineres av *das Gestell*. Mennesket fanges med andre ord inn i en verden som ikke representerer virkeligheten, men bare et nøye redigert og oppstilt utdrag av den, der veien ut hele tiden skjules av selve dette ”verdensbildets natur”; Væren og verden slik den egentlig er – Værens *sannhet* – blir liggende i mørke.

Når Heidegger slik viser hvordan teknologien har fanget mennesket inn i sitt vesen, så er dette i én forstand det samme som å fortelle historien om hvordan moderne teknologi har blitt autonom. Vi kan også se det som en spesifisering og ”ontologisering” av måten vi tidligere har sett at Jonas gjør teknologi til noe som både er nødvendig, selvdrevet og *drivende*. Mens vi så Gehlen ta utgangspunkt i menneskets *mangler* for å forklare behovet for teknologi, tar Heidegger fatt i *eksisterende aspekter* ved menneskets vesen og forklarer hvordan den teknologiske verdensorden er mulig – og ikke bare *mulig*, men nærmest uunngåelig. Disse ”eksisterende aspektene” er så klart menneskets evne til logisk, instrumentell tenkning, men

selv om denne evnen er noe som ligger i mennesket som en mulighet, har vi allerede fått antydning at dette *ikke* kan definere det menneskelige eller ”humane”. Heller ikke på denne måten er teknologiens essens eller vesen et *produkt av* eller en *del* av mennesket selv:

I det mennesket bedriver teknikk, tar det del i bestillingen avdekkingsmåte. Men uforborgenheten selv, innenfor hvilken bestillingen utfolder seg, er aldri et menneskelig verk, like lite som det doméne mennesket til enhver tid allerede gjennomskriver, når det som subjekt forholder seg til et objekt” (Heidegger, 1973: 90).

I Heideggers scenario fanges derfor mennesket *selv* inn og blir en slags ”medløper” for teknologiens vesen. For mennesket blir som vi så aldri *kun* bestand. Det er selv ”utfordret til å ta del i bestillingen”. Dermed er ikke ”problemet” med autonomi begrenset til styring av en eventuell løpsk teknologi – forstått både som materialitet og essens – men hvordan mennesket skal kunne gjenopprette et ”menneskelig liv”, heller enn å leve under regimet til *das Gestell*.

Det er i dette spennet Heidegger lanserer sitt begrep om *Gelassenheit* eller ”likesæle”, som en innstilling mennesket kan innta til teknologi. En innstilling som kan bidra til å vedlikeholde eller gjenopprette et ”sannere” forhold til seg selv og til alt som *er*, enn det som er tilfelle så lenge *das Gestell* råder. Slik sett skal et ”riktig” forhold til teknologi gi ringvirkninger inn i hele menneskets måte å være i verden på, for det er når alt kommer til alt dét som er det viktige, ikke hvordan konkrete teknologier preger verden:

Det egentlig uhyggelige er ikke dette at verden blir gjennom og gjennom teknifisert. Langt uhyggeligere er at mennesket ikke er forberedt på denne verdensforandring, at vi ennå ikke makter, på en bevisst og ettertenksom måte, å komme i et riktig forhold til det som egentlig dukker opp i vår tidsalder (Heidegger, 1973: 29).

I det lille festskriftet *Likesæle*² – eller *Gelassenheit* – sier han at dette ”riktige forholdet” består i at mennesket ikke skal la de teknologiske artefakter berøre sitt ”innerste vesen” – sin menneskelighet, så å si. I norsk oversettelse kaller han denne holdningen for ”likesæle overfor tingene.” Dette er en holdning som skal gjøre mennesket mer avslappet i forhold til de tingene som finnes i den teknologiske verden, og dermed være frigjørende i dets forhold til *das Gestell*.

² Tale holdt i Messkirch i anledning komponisten Conradin Kreutzers 175 års fødselsdag 30. oktober 1955

Hvordan tenkes dette å skje? Som vi har sett kan både ”antikk” og moderne teknologi ses som en type avdekking i at det ”bringer noe værende ut av forborgenhet”. Men vi har også sett hvordan Heidegger peker på at teknologi ikke *bare* er slik avdekking av muligheter ved virkeligheten – like lite som det *bare* er et instrument. ”Teknologien er ikke lenger uskyldig”. Men ”[h]vis vi henleder oppmerksomheten uttrykkelig og stadig på dette, at overalt i verden rører en skjult mening ved oss, da står vi straks innenfor dette området av det som skjuler seg for oss” (Heidegger, 1973: 32). Slik kan vi kunne se hvordan den moderne teknologiens måte å være i verden er forskjellig fra tidligere tiders teknologi, ved at den inngår i det beskrevne ”vesen” som fostrer og opprettholder den instrumentelle fornuften som ”eneste gyldige” form for tenkning.

”Likesælen” skal gi mennesket et friere forhold til teknologi i den forstand at det ikke selv blir ”teknologisk” i sitt vesen, og anser alt i verden som ”oppstilt bestand” og ”ressurser”. Mennesket skal i stedet kunne se tingene slik de *egentlig* er, slik at det kan *oppdage* og *bo* i verden, heller enn å *oppfinne* og *bruke* den. Når mennesket inntar denne holdningen til verden – en type åpenhet – vil det også bli i stand til å se det sanne ved teknologien, til å få oversikt og innsikt i det vesen som ligger i og under det som ellers oppfattes som ”uskyldige instrumenter”. Det er altså snakk om å endre sitt forhold til teknologi på en slik måte at dennes vesen ikke tillates å være definerende for måten man møter resten av verden på – for måten man *er menneske* eller *er i verden*. Dette synes foreløpig å korrespondere godt med de intuisjoner vi artikulerte i forrige kapittel, men vi kan ikke la det passere helt uten kritikk.

Kritiske anførsler

Vi kunne her gått dypere inn i en diskusjon av forholdet mellom essensialistisk og ikke-essensialistisk forståelse av teknologi, men vi har allerede argumentert for at det viktigste for vårt formål nettopp er å undersøke det essensielle eller vesensmessige ved teknologien. Vi har spurt etter nettopp teknologiens vesen, og her fått svar. Med dette utgangspunktet må vi ta på alvor det at Heidegger gjør nettopp dette teknologiens vesen – *das Gestell* – til ”den største faren” i verden. Derfor – heller enn å gå dypere inn i en kritikk av dette vesenet *per se* – skal vi legge det til grunn som et ”tentativt premiss” for en undersøkelse av hvordan vi best kan forholde oss til en slik fare. For ikke bare svarer Heidegger på noen av de intuisjonene vi innledningsvis artikulerte, hans teori korresponderer også til en viss grad med annen modernitetskritikk. For eksempel viser Charles Taylor i *The Ethics of Authenticity* også til at den instrumentelle fornuften synes å bli enerådende (Taylor, 2003), men med en noe annen innfallsvinkel enn Heidegger. Heidegger sier selv: ”Hele tiden må vi ha klart for oss det

uomgjengelige 'forfall' som metafysikkens fore-stillende tenkning og teknikkens frem-stilling er – og som Marx kalte *tingliggjørelse*, Max Weber *rasjonalisering*" (Heidegger, 1973: 139).

For Heidegger driver ikke bare teknologikritikk, men foretar med utgangspunkt i en 2000 år lang utvikling – eller "forfallshistorie" – en dypere modernitetskritikk som omfatter menneskets forhold til virkeligheten overhodet. Dette i seg selv gjør ham interessant for vårt utgangsspørsmål. For skal vi avdekke hvordan mennesket "bør" forholde seg til teknologi, er det også nødvendig å si noe om dets forhold til virkeligheten *overhodet*: Hva er menneskets "vesensmessige" måte å være i verden på, og hvordan kan vi hindre at denne skades eller tildekkes av det potensielt forførende elementet ved teknologi? Det ligger allerede i kortene at Heidegger mener menneskets vesen *ikke* er definert av det logisk-instrumentelle, av dets evne til å være rasjonelt. Teorien om *das Gestell* og det vi så langt har sett om *Gelassenheit* faller inn nettopp i dette bildet – som en "helhetlig forståelse" av både menneske, teknologi og virkeligheten overhodet. Heller enn å legge opp til en dekonstruktiv kritikk – la oss forsøke å *se* denne helheten, og i hvilken grad den representerer en måte å omgås moderne teknologi som kan bevare vårt menneskelige vesen.

Som utgangspunkt ser vi da at det faktisk finnes en fare som er større enn de mer konkrete farene ved teknologi, til og med verre enn kjemikerens mulighet til endring av livet (Heidegger, 1973: 29). Dette ser ut til å være en fare som ikke uten videre kan møtes av et "føre var" prinsipp som Jonas' ansvarsprinsipp. For hvordan skal man møte hele teknologiens vesen med et slikt prinsipp? Poenget er at denne faren kommer fra teknologi som helhet, herunder hele menneskets virkelighetsforståelse eller væren-i-verden, derfor blir det noe helt annet å skulle forholde seg ansvarlig ovenfor dette enn til for eksempel genteknologi. I begge tilfeller er det i ytterste konsekvens menneskets "vesen" vi søker å beskytte, men når det gjelder *das Gestell* så synes dette å være noe vi *alltid* må forholde oss til heller enn å ta det opp i dertil egnede debatter. En *innstilling* som preger hele vår tilværelse heller enn noe vi kan ta frem ved behov. La oss for øvrig heretter bruke begrepet "vesen" heller enn "essens". Dette fordi "essens" i Heideggers versjon av den tyske språkdrakten tettere kan knyttes til (for eksempel) den platonske *ideen* enn det mer dynamiske og aktive "vesen" kan: Å sette ord på en tings *vesen* "[...] forteller ikke bare hva noe *er*, det sier videre noe om *den måten* det utfolder seg på, måten det holder stand gjennom tiden som *dét det er*" (Lovitt, 1977: 3).

Det store spørsmålet blir om *Gelassenheit* som innstilling kan være det som kan sikre at menneskets vesen ikke tildekkes av *das Gestell* i et samfunn som *med nødvendighet* blir mer og mer preget og fylt av moderne teknologi. En slik endring i innstilling – hos den enkelte eller på kollektivnivå – står på en måte tilbake som eneste vei når man først tar for gitt at teknologi på

en korrekt måte kan beskrives som et vesen med egenskaper a la *das Gestell*. Det mest ”positive” bildet vi kan komme til er hvis vi med denne holdningen kan leve godt sammen med alle former for teknologi, og samtidig bevare ”menneskets humanitet”. Om dette igjen vil føre til at teknologi administreres på en annen og antatt bedre måte – for eksempel når det gjelder miljøspørsmål – er et spørsmål som går utover undersøkelsens rammer. For det er et svært *antroposentrisk* utgangspunkt vi har. Likevel ville en naturlig forlengelse av diskusjonen kunne se på nettopp dette – om denne holdningen kunne gi seg utslag i endret politikk. På den andre siden er det klart at vi implisitt *sier* noe om dette – om menneskets generelle væren i verden – både om dets forhold til seg selv, til andre mennesker og til naturen, ikke bare til teknologi. Dermed ser vi at undersøkelsens resultat vil kunne anses som grunnlaget for en viss type etikk. For *Heideggers* undersøkelse dreier seg om en praktisk, konkret holdning som ikke bare skal gi den enkelte ”ro i sitt forhold til teknologiens verden”, men om noe som skal være inngangen til en ny tid, til en form for væren som er *sannere*.

Med en slik tilnærming til teknologi er det så klart andre sider vi går glipp av. For å gjøre gjeldende Heideggers syn på sannhet så er det slik at enhver avdekking på samme tid også er en tildekking, både i den forstand at vi må utelate eller ta for gitt mange ting, men også på en dypere måte ved at alternative fortolkninger *tilsløres*, *selv om* det vi faktisk avdekker regnes som sant (Pattison, 2000: 50). Ikke bare det, men ting kan i denne dynamiske sannhetsforståelsen være mer eller mindre sant – ”[m]er eller mindre utilsørt, mer eller mindre avdekket, som et landskap sett i skumringens lys eller som gjennom tåke” (Pattison, 2000: 51). Når vi dermed går vi glipp av muligheten for eksempel til å diskutere konkret teknologis nevnte følger for miljø, demokratisering og dens mer direkte inngripen i menneskelivet, mister vi likevel ikke helt *forbindelsen* til disse temaene. For alt vi kan håpe på her er en *delvis* avsløring, som derfor ikke helt *tilslører* eller gjør *usant* det vi ikke får sett på. Som vi har pekt på er det heller ikke gitt at teknologi er den eneste kraften med endringspotensial – for eksempel er også tøylesløs kapitalisme en *drivende* kraft. Og det er ikke gitt at denne kan tøyles gjennom en ”tøying” av teknologi – verken forstått som essens eller materialitet. Likevel er dét vi til nå har sagt om teknologiens vesen så viktig at vi lar dette andre bli sekundære, kontingente problemer som vi antar best kan løses om vi først etablerer et mer bevisst forhold til alt som er, inkludert teknologiens vesen.

Også Hans Jonas argumenterer faktisk for en ny *visdom* i forhold til teknologi: ”Vi trenger visdom når vi tror minst på den” (Jonas, 1974: 18, min oversettelse). Imidlertid ender han opp med det nevnte prinsipp heller enn å tydelig forfekte en egentlig *forståelse* hos mennesket. Prinsipper er vel og bra, men vi vet at Heidegger bare ville kalle det en ny

teknologisk løsning som ikke kunne gjøre noe med selve problemet, bare bidra til å opprettholde dets grunnlag. ”Det å være annerledes enn teknikken er den eneste måte å gjøre noe med den. Alt annet vil være å være teknisk” (Nicolaisen, 2003: 240). Et pragmatisk poeng er at teknologien uansett vil utvikle seg mer eller mindre ukontrollert, slik at det viktigste for mennesket, både som individ og som helhet, blir å finne ut hvordan det skal forholde seg til alt som vil komme i dets vei. La oss tentativt ta dette med oss videre.

Dermed pådrar vi oss byrden med å avklare en del viktige spørsmål: For hva er egentlig dette ”menneskets vesen”, det som nettopp *ikke* bare er definert av det instrumentelle, presise og vitenskapelig korrekte? *Hva* er det dette *Gelassenheit* skal sikre? Vi har artikulert visse intuisjoner og antydningene noen få ting, men det kreves at vi går noe mer systematisk til verks enn dét. Det faller seg derfor både naturlig og nødvendig å ta denne runden *før* vi dykker dypere inn i selve innstillingen *Gelassenheit*. På den måten kan denne innstillingen *prøves* mot et atskillig mer helhetlig bilde enn hva ellers ville være tilfelle. Men selv om vi dermed møter Heideggers prosjekt med en velvillig tolkning, så er det *ett* grunnleggende, kritisk spørsmål vi ikke kommer utenom – et spørsmål som også melder seg i forhold til vårt eget utgangspunkt: Dreier denne skepsisen til teknologi seg i bunn og grunn om romantikk eller nostalgi? Dette er et litt annet spørsmål enn å gå *direkte* inn og diskutere holdbarheten av selve teorien om *das Gestell* – om de *sammenhengene* Heidegger mener å se er plausible. Dette har vi som tidligere sagt mer eller mindre forutsatt, selv om de ulike kritikker heller ikke er helt atskilt. La oss derfor gå nærmere inn på Heideggers ”romantisisme”, og undersøke om det dreier seg om ren nostalgi og bakstreverskhet.

Kapittel 3:

Romantikk og teknologifrykt

Vi må her være ærlige på *egne* vegne, samt vurdere muligheten for at Heideggers ønske om et ”likesælt” forhold til teknologi bare er uttrykk for luddisme³ – ren og skjær teknologifrykt. Vi har selv insistert på å søke oss ned mot noe av det mest grunnleggende både ved teknologi og menneskets forhold til alt som er, og da må vi ta med på kjøpet også de *spørsmålene* som reiser seg. For selv om teknologifrykt på en måte kan arte seg veldig konkret, er det riktigere å si at eventuell romantikk eller nostalgi på en ganske fundamental måte sier noe om måten mennesket *er* i verden, eller *avdekker* verden. Vi skal ikke selv påstå oss for gode til å falle for fristelsen til å kategorisere verden under merkelapper som ”kjent og kjært”, ”fremmed og farlig” eller liknende. Før vi går videre skal vi derfor undersøke dette nærmere. Vi har allerede sett at forestillingen om det ahistoriske, statiske samfunn mest sannsynlig er falsk. Er også troen på et ”friere” forhold til teknologi og dermed muligheten for bevaring av et ”sannere” forhold til alt som er, inkludert et ”menneskets vesen” som noe ”evig”, kun romantikk eller nostalgi? Det er god grunn til å tro at eventuelle egne romantiske tilbøyeligheter ikke er grunnleggende fra de Heidegger måtte ha, så la oss begynne med å se hvordan Heidegger står seg mot disse anklagene.

I *Markveien*⁴ beskriver Heidegger både den gamle broen over Rhinen og veien over markene. Elementer som for de lokale framstår som nære og kjente i hverdagen, fulle av mening: Broen er mer enn en instrumentell mulighet til å forsere elven – den er forbindelsen mellom dens to bredder, et landemerke, og kanskje er den stedet der egnens unge par har stjalne møter i måneskinn. Veien over markene har på samme vis sin plass i lokalsamfunnet. Siden Heidegger bruker disse menneskene i denne egnen – i denne tiden – som positivt eksempel, må det antas at han mener de har et levesett som er mer autentisk og opprinnelig i forhold til for eksempel byfolk, eller til nåtidens mennesker. Men siden enhver avdekking, eller sannhet, på samme tid også er en tildekking, eller usannhet, må det antas at disse menneskene heller ikke ”sitter på hele sannheten”. Hvorfor da Heideggers nærmest ”ukritisk sentimentale heroisering av tysk bondeliv”? (Pattison, 2000: 82, min oversettelse)

Er det slik at Heidegger bygger sin filosofi på romantiske forestillinger om at menneskets væren i verden best kan realiseres gjennom ”naturnære”, ”enkle” og ”opprinnelige”

³ Luddittene var en bevegelse av teknologikritiske engelske arbeidere først på 1800-tallet, visstnok oppkalt etter lederen Ned Ludd

⁴ Lite skrift skrevet for Heideggers medborgere i Messkirch. Oversatt til norsk i *Oikos og Techne*.

praksiser, eller er det rom for å engasjere seg i mer avanserte og abstrakte praksiser, og fortsatt leve ”egentlig”? Vi husker at vårt mål er å avdekke en måte å *leve sammen med* teknologi – både for å bruke den til å overleve og som et middel til menneskelig blomstring. Ekskluderer dermed Heidegger seg likevel som mulig ressurs i vår undersøkelse? Spørsmålet får spesifikk relevans når vi stiller det i forhold til moderne teknologi og den holdning vi i følge Heidegger må møte den med: Er det slik at han ”romantiserer” det som for ham er tradisjonelt og ”naturlig” – også når det gjelder teknologi – og bygger sin teknologikritikk på dette? Selv om selve teknologikritikken ligger mer som et premiss enn som objekt for denne diskusjonen så er det nødvendig å gå inn i deler av den for å kunne foreta en dekkende analyse av *Gelassenheit*. Dette fordi *Gelassenheit* skal være svaret på en helt spesiell oppfatning av problemene ved teknologi, og skal vi danne oss et klart bilde av hva denne innstillingen er, må vi kunne holde den opp mot og problematisere den i forhold til de *relevante* punktene i hans øvrige tenkning. Hva er det ved det tyske bondelivet som får Heidegger til å omfavne det ”så ukritisk”, og hva er det ved et slikt liv som er mer ”autentisk” enn dagens typiske liv for det vestlige menneske?

Vi har allerede sett at Heidegger ikke ønsker å forkaste all teknologi eller dens goder. Dette går på en grunnleggende måte i mot det generelle inntrykket av Heideggers romantisisme. Til dette er det også et poeng det Heidegger sier om at gjennom *Gelassenheit* så kan *mer* ”[a]vsløres for det moderne mennesket enn for antikkens grekere” (Lovitt, 1977: xxxvi, min oversettelse og kursiv) La oss ha disse punktene som utgangspunkt for at Heidegger kanskje ikke er like ”romantisk” som man først kunne anta, i hvert fall ikke slik forstått at han mener måten det moderne menneske kan bryte ut fra *das Gestell* er gjennom en tilbakevending til primitiv teknologi. Moderne teknologi trenger *ikke* å avskaffes til fordel for bondens og håndverkerens enkle redskaper, selv om Heidegger personlig helst ikke ville bo i storbyen, og til daglig likte å iføre seg sine *Lederhosen*. For i den forstand er han absolutt romantiker: ”Stundom kom han i fullt skiutstyr på førelesning, elles gjekk han helst i sørtyske knebukser” (Fidjestøl, 2004: 19).

Viktigere og mer relevant for hans filosofi er likevel hans ”fundamentale romantisisme” som kommer til uttrykk i hans streben etter hele tiden å komme tilbake til et mer egentlig og autentisk menneskeliv. Dette er i realiteten mindre knyttet til konkrete ting som *Lederhosen* og tysk bondeliv enn det å gjenopprette et sannere forhold til Væren. For Heidegger søker som vi har sett hele tiden dypere og nærmere nettopp dette sanne Værensforholdet, og selv om det konkrete på mange måter kan være knyttet til en antatt sann værensform, så kan en slik type romantisisme aldri bli annet enn ”symptomlindring”: Det å gå i museale klær og benytte seg av antikvarisk teknologi sikrer ikke alene at mennesket åpner seg for noe mer enn det hevdes å

gjøre under *das Gestell* – selv om disse artefaktene skulle være spekket med mening for brukerne. Vi skal ikke utelukke at menneskene som levde sitt liv enten på det tyske bondelandet eller i antikkens Hellas godt kunne ha et sannere forhold til Væren i den forstand at de ikke lot sin instrumentelle fornuft definere hvordan *befant* seg i verden. Kanskje hadde dette faktisk å gjøre med at de i mye mindre grad var utsatt for de ”oppstillende” og meningsreducerende elementene som kjennetegner moderne teknologi, slik det kan slutes ved å reversere teorien om *das Gestell*.

Men når vi allerede har sett at det å vende tilbake til denne *konkrete* formen for væren-i-verden ikke er et alternativ så må vi søke kilden til dette sanne Værensforholdet i noe annet. Det gjenfinnes nettopp *ikke* i å gjenoppta våre beste- eller oldeforeldres skikker og vaner. Likevel er det noe i dette Heidegger helt tydelig ”romantiserer”, noe som også er svært vanlig blant ”folk flest”. For det er ikke slik at man gjerne ønsker seg tilbake til steinalderen. Nei – det er ett eller annet som vi vagt erindrer eller har hørt fortalt – noe om en livsfølelse som ikke lenger er like tilgjengelig. Og er det ikke nettopp dét vi leter etter – en måte å være i verden som gir oss ro og hjemmefølelse i forhold til alt vi omgir oss med? Dette trenger kanskje ikke være vanskeligere enn å lete etter dette *forholdet* og dets kilde heller enn å konsentrere oss om alle de kontingente tingene og praksisene mennesket til daglig omgir seg med. Spørsmålet er hva Heidegger gjør her. Har han ”[a]nnet å tilby enn en urealistisk nostalgi for en fortid som mest sannsynlig aldri fantes, verken blant antikkens grekere eller blant tyske bønder?” (Pattison, 2000: 59, min oversettelse).

Det kan godt være slik at et sant Værensforhold *lettere* har latt seg realisere i andre tider enn vår egen overfylte og teknologiske tidsalder. Likevel – sett i sammenheng med Heideggers uttalelser om at framtidens menneske kan oppnå noe *mer* – kan disse romantiske tendensene til å se på fortiden like mye dreie seg om et håp for *framtiden*. Romantikken hos Heidegger kan derfor være like mye framtidsutopi som nekrofili. Blir dette stående så blir oppgaven i de neste kapitlene å trekke ut det mer generelle og tidsuavhengige ved et slikt sant Værensforhold: *Hva* er det, og hvordan kan det eventuelt realiseres som det vi kunne kalle en ”robust humanitet” i det dynamiske, teknologiske samfunn?

Det antas at i de tradisjonelle bygde- og bondekulturene hadde mennesket ennå tette bånd både til hverandre og til ”egnens skikk og bruk”. Individet kunne være nærmest uløselig knyttet til dette, både gjennom familie, tradisjon og ofte gjennom fysiske eller økonomiske begrensninger. På den ene siden peker Heidegger mot dette som en tid mindre preget av *das Gestell* enn nåtiden. Med andre ord må det som nevnt antas at disse menneskene i én forstand var nærmere en Værens sannhet – til ikke å fordekke sitt eget vesen – enn hva det moderne

menneske er. Er det noe ved tradisjoner, skikk og bruk som er så grunnleggende for mennesket at det taper noe av sitt eget vesen ved å kaste vrak på dem?

Vi har allerede sett hvordan Heideggers kritikk til en viss grad korresponderer med annen modernitetskritikk, kritikk der oppbrudd fra bygdens tradisjoner spiller en stor rolle i å fremmedgjøre mennesket i forhold til den verden det lever i. Samtidig vet vi at livene i tradisjonelle samfunn kan være ytterst begrensende for menneskets konkrete utfoldelsesmuligheter. Det manglet i denne oppsluktheten et overblikk over ens fulle værensmuligheter – mulighetene til å bryte ut og være *noe annet*. Selv i møte med egen dødelighet, som hos Heidegger antas å ha kraft til å rykke mennesket ut av forfallet, er det vanskelig å se hvordan disse menneskene kunne få fullt overblikk over egne værensmuligheter, selv om man gjennom denne delvise ”oppstigningen” nok kunne komme i et nærmere forhold til Væren. Betoningen av dødeligheten er ikke det viktige her, det kunne like gjerne være *angsten* slik vi finner det hos Kierkegaard. Poenget er å kunne leve autentisk – med blikk for verden slik den *er*. Men vi søker oss ikke her tilbake til en slik begrensende tilstand. Tvert i mot søker vi en tilstand som er åpen både for de konkrete værensmulighetene som moderne teknologi og ”det postmoderne samfunn” gir. Vi våger derfor påstanden om at heller ikke Heidegger søker tilbake til noe slikt. Tvert i mot bruker han eksemplene med hvordan ”bygdens skikk og bruk” er forkastet og forsvunnet til å argumentere for at et *nytt* ”grunnfeste” trengs, ikke en gjenoppretting av det gamle:

Derfor spør vi nu: Når allerede det gamle grunnfeste går tapt, kunne ikke da en ny grunn og et nytt feste bli gitt tilbake til mennesket, en grunn og et feste som menneskets vesen og alt dets verk på en ny måte maktet å trives i til og med innenfor atomalderen? (Heidegger, 1973: 30)

Når vi snakker om ”forfallshistorier”, oppslukthet i skikk og bruk og et sannere eller mer autentisk Værensforhold er det mange fallgruver. Det er som vi tidligere har antydnet lett å falle for fristelsen til å idealisere en tilstand som ingen egentlig lenger husker, og de konkrete tradisjonene eller værenspraksisene tenderer til å få et skinn av noe *sannere* og *bedre* enn det som oppleves i samtiden. Nå finner vi ikke nødvendigvis det forfallet Heidegger beskriver i *Sein und Zeit* langs samme akse som det ”forfallet” han beskriver i sin teknologifilosofi. Selv om ”forfallet i metafysikken” har pågått siden antikken, og dermed måtte ligge latent også i tradisjonelle bondesamfunn, kunne det være andre tendenser og trender som *faktisk* preget tidsånden. Selv om den langsiktige tendensen i vesten gikk mot opplysning og rasjonalitetstro,

kunne mennesket rent faktisk være underlagt helt andre "vesener". Menneske og samfunn kunne dermed være "forfalt" i helt annen retning enn vår tids teknologiske og rasjonelle samfunn er det. Mennesket kunne tvert i mot være fanget eller oppslukt i konformiteten, i det Heidegger beskriver som "*das Man*" i *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001). Det er altså ulike vesener eller mekanismer som til enhver tid "holder mennesket nede" – konkretisert langs flere ulike akser.

Selv om Heidegger på en måte graderer disse forfallshistoriene i forhold til hverandre ved å beskrive *das Gestell* som "den største fare verden har sett", er det liten grunn til å tro at Heidegger ønsker seg tilbake til et mer tradisjonelt samfunn *i den form* det er beskrevet over. For hvis han mener alvor med at det kan "avsløres mer for det moderne menneske enn i antikken", må vi som antydning over søke *bakenfor* disse kontingente tradisjonene og værenspraksisene. Derfor må vi igjen slutte at *Gelassenheit* ikke skal åpne for eller sikre en regresjon tilbake til et ideelt punkt i fortiden, men heller åpne mennesket mot noe nytt, mot en tilstand det tidligere ikke har vært i stand til å realisere. Det blir derfor noe enkelt å *avvise* Heidegger som "romantiker", selv om han absolutt *også* er romantiker. Vi kunne kalle ham en slags "fundamentalromantiker" i den forstand at han søker en værensform for mennesket som er "opprinnelig" gjennom å være noe *primært* ved det å være menneske i verden. Dette betyr ikke nødvendigvis at det noensinne har eksistert en slik tilstand, i hvert fall ikke i sitt fulle potensial. Imidlertid er dette noe det moderne menneske er bedre posisjonert til å oppnå enn noen før det, ikke minst på grunn av den frihet og innsikt teknologi *kan* gi oss. Det fundamentale i hans romantisisme viser dermed til dette primære, til noe som til en *viss grad* har eksistert tidligere, men ennå mer til en mulighet, en type transcendens i forhold til dagens vanlige *in-der-Welt-Sein*.

Romantikk som "tilbake til naturen", eller naturen som "terapi"?

Hva så med naturen? Er det en nødvendig forutsetning for Heidegger at mennesket "vender tilbake til naturen"? Som vi allerede har sett så kan det ikke forholde seg slik i den forstand at det moderne livets goder skal legges vekk til fordel for antikvariske teknologier og metoder. Mennesket skal så klart kunne benytte seg av teknologi. Det er forholdet til Væren som er det viktige. Men vil ikke et nærmere forhold til Væren nødvendigvis innebære et nærmere forhold til naturen? Og i så fall – hva er primært? Er et tett naturforhold en nødvendig *forutsetning* for eller en nødvendig *følge* av det tette Værensforholdet? Tentativt forstår vi igjen det å leve i et sannere Værensforhold som noe *mer* og *annet* enn den instrumentelle, objektifiserende og oppstillende avdekkingen av verden.

Vi kan forstå "natur" på minst tre måter – kanskje i tillegg til den allerede nevnte "romantiske" eller nostalgiske. Det mest nærliggende er å forstå natur til forskjell fra kultur, det menneskeskapte. Krogh kaller dette "Nature 1". Dette er likevel ikke et helt entydig skille. For også menneskelige aktiviteter må i en forstand kunne sies å være "naturlige", noe som kan gå under hans "Nature 3: Whatever happens on the basis of immanent processes", i hvert fall hvis vi her forstår "on the basis of immanent processes" i sin videste forstand. Enda videre kan det forstås som det han kaller "Nature 2: Whatever happens or exists in time and space" (Krogh 1998: 2). Spørsmålet er hva Heidegger forsøker å nærme seg på veien bort fra *das Gestells* herredømme. Vår tese er at *Gelassenheit* innebærer å åpne seg for naturen slik at man kan komme nærmere Væren i den *fulle bredde*, ikke bare i form av teknologi og rasjonalitet. Med andre ord "Nature 2".

Vi kunne også tenke oss at kontakt med den "vanlige" naturen (Nature 1) ville fungere som en "terapi" der mennesket ble oppmerksomt på sider ved seg selv som antas å være glemt eller gått tapt i den opplyste, teknologiske verden. En type eksponeringsterapi – ikke for å "takle" naturen, men for å bli mer "naturlig" i sin væren – for å komme nærmere Væren. Umiddelbart kunne dette se ut som en mulig vei. Hvis vi antar at fortidens mennesker hadde lettere tilgang på et sannere Værensforhold enn det vi har i dag, så kunne en avstand til det teknologiske, og en tilnærming til det "naturlige" tenkes å "reversere" måten *das Gestell* dominerer individet. Vi vet at det er mulig å *rystes* av store naturopplevelser, noe man kan komme endret ut av. Imidlertid har vi allerede forutsatt at verden vil være et sted fylt av moderne teknologi. Kanskje vil naturen slik vi normalt forstår med "natur" ikke engang være tilgjengelig for mennesket – noe som for mange er tilfelle allerede i dag. Kanskje vil det i en tilstrekkelig avansert kultur ikke lenger være mulig å *skille* det naturlige fra det teknologiske. Naturen forstått på denne måten er nok viktig, men er kanskje ikke det vi leter etter her.

La oss gå tilbake til vår nevnte tese: Er det rimeligere å snakke om "det naturlige" som et åpnere forhold til nettopp Væren, på en slik måte at man forholder seg til og lar Væren vise seg som den er heller enn å bare "se" *aspekter* ved den? Det å komme nærmere naturen vil i en slik forståelse ikke nødvendigvis bety å komme nærmere den konkrete naturen, forstått som skog og mark, fjord og fjell. Det må heller bety å komme i et sant eller naturlig forhold til *alt* som er, ikke bare det naturlige eller opprinnelige i biologisk, geologisk og jordisk forstand. Og det er nettopp dette som er Heideggers poeng: At mennesket kommer i et riktig forhold til *alt* som blir en del av dets tid. At "[v]i her og nu erkjenner oss som mennesker som må finne og forberede veien inn i og gjennom atomalderen" (Heidegger, 1973: 34). Derfor er det kanskje ikke nødvendig å se Heidegger som en "tilbake til naturen" forkjemper i noen forstand annen

enn akkurat denne siste – ”tilbake” til det *sanne*, og da ikke forstått som en konkret livsform, men en *bestemt værensform* eller et bestemt forhold til Væren. Men siden Heidegger selv foretrekker en naturlig og ”bondsk” livsverden er det også naturlig at de fleste av hans eksempler kommer derfra.

Vi skal likevel ikke lukke oss for den muligheten at ”vanlig natur” kan skaffe oss en mer umiddelbar tilgang til ”sannhetene om verden” eller nærhet til Væren enn det andre ting kan, spesielt konkrete teknologiske artefakter som i utgangspunktet kun er basert på årsak - virkning kausalitet og det instrumentelt - rasjonelle. For naturen bærer i seg *mer* enn dette tekniske elementet, da den i tillegg til dette alltid vil ha en spesiell mening for oss – biologiske vesener som vi tross alt *også* er. Dessuten må det å åpne seg for Væren *også* innebære å åpne seg for naturen (i tillegg til alt annet som *er*), og på en eller annen måte å leve i pakt med den. Ikke *nødvendigvis* gjennom konkrete bestrebelsers på å forurense lite og liknende, men gjennom en form for *forståelse* av den. Og selv om naturen kanskje er på vikende front som arena for menneskelig utfoldelse er den like fullt noe vi aldri kan unnslippe: I en eller annen form omgir den oss på alle kanter, og er *en del* av oss, som vi av den – selv om vi også er noe annet enn vår biologi. Og fordi naturen uansett er det primære vi *kan* omgi oss med vil den alltid *bety* noe spesielt for oss: Lukten av våt jord, et eple eller synet av et nakent individ av det motsatte kjønn vil alltid inneha krefter til å sette i gang basale reaksjoner i oss. For å vende tilbake til det ”terapeutiske” ved dette må vi kunne anta at slike opplevelser kan bidra til å ”ryste” oss ut av vår rasjonelle væren – selv i en verden der det eneste ”naturlige” utgjøres av menneskets egne kropp. Vi ender tentativt at det ikke er naturen i ”vanlig forstand” som er det Heidegger *egentlig* snakker om. Det *aller* viktigste er å finne et grunnfeste bak alt dette konkrete. Selv om naturen alltid vil være der – i det minste gjennom vår egen biologi – vil et slikt grunnfeste kunne innebære noe som transcenderer både forholdet til den ”naturlige naturen” og til teknologien. Slik kan vi også se det som reelt at det ligger muligheter for ”noe mer” hos framtidens menneske enn hos fortidens. Dette kan være en plausibel tolkning av Heideggers ord, samtidig som vi bruker dem til å imøtegå at han bare skulle være en ”enkel” romantiker.

Konservatisme og utglidning i tradisjon

Vi har til nå avskrevet at det er om å gjøre å vende tilbake til en ”tapt tid”, tapte tradisjoner eller et tapt ”nært” forhold til naturen, selv om vi i likevel én forstand snakker om et tapt naturforhold. *Gelassenheit* som ”reddende holdning” synes slik sett ikke å avhenge av kontingente elementer i form av én manns oppfatning av natur og kultur. Det er måten mennesket *avdekker* verden på som er viktig, måten det forholder seg til alt det som dukker

opp, og som vi har sett er det mer plausibelt at dette er noe som ligger i framtiden heller enn i fortiden. Det *videre* spørsmålet i forhold til teknologikritikken blir om denne heller er bunnet i en skepsis for alt som er nytt og ukjent, forhold som for så vidt *også* er knyttet til romantikk eller tradisjonsbevissthet, men på en litt annen måte enn vi har undersøkt til nå. Vi kan spørre om han ganske enkelt er konservativ. Dette kan vi skille fra det romantiske ved å se det som ”en gammel manns” manglende forståelse av ”den nye tid”. Hvis dette stemmer for Heideggers vedkommende – finnes det eventuelt en dybde også utover dette konservative elementet – ikke minst for det han sier om *Gelassenheit*?

Nå skal vi ikke forsøke oss på noen psykoanalyse av Heidegger, men det er minst én side ved dette som er verdt å undersøke nærmere, nemlig fenomenet med ”utglidning i tradisjon”, da dette også er filosofisk relevant. For det er en kjent sak at omgivelser, ting og tradisjoner som individet selv er vokst opp med tenderer til å få en særstilling i forhold til senere inntrykk. Dermed vil det som kommer til i *etterkant* av denne første, viktige fasen i et menneskeliv kunne oppfattes som fremmed og uforståelig, eller til og med som representanter for farefulle ”vesen”. Det som er innovativt og spennende for én generasjon, kan den forrige finne skremmende, mens den etterfølgende finner det hele nærmest antikvarisk. Som en følge av samme fenomen vil det etter at en generasjon har gått bli like naturlig å sende sms som det før var å sende håndskrevne brev. Det kan være lett å plassere Heidegger i dette bildet og dermed avskrive innsiktene hans.

Det ville være hybris på Heideggers vegne å mene at ikke også han står under påvirkning av disse fenomenene, eller at hans tenkning ikke skulle være farget av det. Men lar han sin filosofi hvile *utelukkende* på det? Også Heidegger sier innenfor sitt fenomenologiske paradigme at de tidligste år har forrang i dannelsen av et menneskeliv, og han må følgelig være oppmerksom på at dette også gjelder ham selv. Vi trenger ikke å forutsette at man noen gang vil kunne komme fram til fullstendig oversikt over for eksempel en tidsepoke, dette er heller ikke *mulig* om vi følger hermeneutisk teori. Likevel erfarer vi at det i ettertid kan ses sammenhenger som ikke var tydelige da situasjonen stod på. Vi kan i hvert fall være sikre på at Heidegger selv er oppmerksom på dette. I *Die Frage nach den Technik* viser han for eksempel hvordan starten på en tendens eller et vesens opprinnelse kan ligge langt tilbake for dets konkrete materialisering – usynlig både for fortiden og samtiden: ”Allerede de greske tenkere visste om dette, da de sa: Det som i den rådende oppgang, er forut, blir først senere kjent for oss mennesker” (Heidegger, 1973: 95). Ikke minst på grunn av denne oppmerksomheten framholder han som vi har sett sin filosofi som påbegynte *veier* heller enn avsluttede *verk*.

Heller ikke hviler han sin filosofi på noen få, ”sikre” antagelser – en struktur som ville gjøre at det hele stod i fare for å kollapse om ett av fundamentene skulle svikte. Vi kan derfor igjen slutte at *Gelassenheit* ikke nødvendigvis er et konserverende konstrukt i forhold til de konkrete værendene i verden og dermed til konkrete former for liv. En slik konservering av samfunnsforhold og teknologiske strukturer ville også være i strid med det konformitetskritiske i analysen av *das Man* i *Sein und Zeit*, selv om vi som tidligere nevnt nok ikke skal legge for mye vekt på dette i denne sammenhengen. Men også Heidegger ”[...] lytter til og med til dette verket for å høre det usagte.” (Nicolaisen, 2003: 204). Vi har også sett hvordan Heidegger mener det kan ”avsløres mer for det moderne mennesket enn i antikken”, og at vi må benytte oss av de gode teknologien gir oss. Dette er i seg selv argumenter for at Heidegger ikke *bare* søker seg ”tilbake” til en trygg og lun tilstand han selv husker fra før teknologien satte sitt preg på hans livsverden. *Gelassenheit* er heller et skritt mot det å *erstatte* denne trygge og lune tilstanden med et annet ”grunnfeste” – et ”sannere Værensforhold”. Generelt for vår egen undersøkelses del kan vi igjen minne om at det ikke er om å gjøre å *begrense* eller *stanse* den teknologiske utviklingen ved ett eller annet nivå, heller tvert i mot: Denne utviklingen kan bidra til å bringe mennesket til nye høyder, så lenge vi kombinerer den med en ”robust humanitet”. Så langt ser det ut til at Heidegger kan bidra med ressurser til nettopp dette.

På tross av at verken vi eller Heidegger ønsker å ”stanse” utviklingen eller vende tilbake til et eller annet historisk nivå skjønner vi at raske endringer *kan* være vanskelige å møte for mennesket. Jamfør det vi har sagt om de tidligste inntrykk og utglidning i tradisjon. Havner vi dermed dit hen at samfunnet til en viss grad *bør* være konservativt? Bør det nettopp *ikke* legges opp til så raske endringer at verden blir ”fremmed” før et menneske rekke å leve sitt liv ferdig? Er det til hinder for å leve autentisk hvis verden blir fremmed på denne måten? Nå faller dette litt utenfor vår diskusjon, men vi har vært inne på det samme tidligere – gjennom forskjellen på den konkrete livsformen og den mer underliggende værensformen. Med andre ord omgivelsene man lever i sett i forhold til måten mennesket forholder seg til disse omgivelsene på. Vi har sett at det er lite plausibelt å kunne stanse utviklingen av teknologier, og heller ikke endring i samfunnsstrukturer ellers er det rimelig å tro kan stagges, og antagelig er det heller ikke ønskelig. Jamfør det vi har sagt om illusjonen om det gode, ahistoriske samfunn.

Muligheten må også holdes åpen for at mennesket i en helt fremmed kontekst kunne blomstre mye *mer* enn i alle *kjente* kontekster. Det å være menneske i framtiden trenger med andre ord ikke – i konkret forstand – å være det samme som i dag. Hvis man kan komme i et riktig forhold til *alt som er* – kan kanskje et nytt grunnfeste finnes hvor som helst – selv i en tid ”etter jordens utslettelse”. Som vi også har sett er det ikke utenkelig at selve menneskets

biologiske vesen kunne komme til å bli endret, og bli noe *annet* enn det vi i dag kjenner. Dette skal vi imidlertid la ligge, da det kunne gi seg utslag i *hva som helst*. Selvsagt er det en mulighet for at dette vesenet kunne bli ”bedre” enn vårt eget, men risikoen kan være for høy. Biskopen i Nidaros formulerer det slik, med utgangspunkt i Hans Jonas: ”Evnen til å handle overgår evnen til å forutse” (Nidaros biskop, 2006).

Historisk ser det også ut som at mennesket kan fungere vel i nær sagt alle slags omgivelser, så lenge det kommer i et *riktig forhold* til disse. Det vil blant annet kunne bestå av å se den *mening* de bringer med seg. Dette slår i enda større grad føttene under bildet av den romantiske Heidegger som ønsker seg tilbake til det ”nære og naturlige”, men så kommer han igjen med svært romantiskorienterte betraktninger, for eksempel om film og fjernsyn: Han beskriver hvordan dette er uttrykk for den måten mange lever livene sine på – uten et grunnfeste i det nære, i ”[d]en hjemlige verdens overlevering” (Heidegger, 1973: 26). Heidegger viser til de mange tyskere som ble fordrevet ved Det Tredje Rikes sammenbrudd:

”De er blitt fremmede overfor sine gamle hjem. Og de som forble på hjemstedet? Ofte er disse mer hjemløse enn de som ble drevet hjemmefra. Time for time, dag for dag er de forvist til radio og fjernsyn. Ukentlig tar filmen dem med seg inn i uvante, ofte bare vanlige forstillingsområder, som forespeiler en verden, som ingen verden er (Heidegger, 1973: 25).

Men dette betyr ikke at film og fjernsyn er uforenlig med meningsfulle og ”hjemlige” liv. Poenget er å komme i et *riktig forhold* til alt dette. Kanskje innebærer dette å se at fjernsynet ikke representerer en *ekte* verden, en verden der mennesket kan være et *Dasein* og inngå i sin naturlige hermeneutiske utveksling med omgivelsene. Istedenfor å (bare) slukes opp av fjernsynet må man bevare et blikk for hva slags ”vesen” fjernsynet egentlig har. For det skulle i utgangspunktet ikke være verre å komme i et riktig forhold til det man ser på film og fjernsyn enn det man leser i en bok, dets vesen gjør det bare ennå mer forførende.

En romantisk *utopi*?

Vi har foreslått å kalle Heidegger for fundamentalromantiker i den forstand at han søker seg til noe ”sannere” eller ”høyere” i menneskets forhold til alt som er. Og selvsagt er han også romantiker i den forstand at han står i tradisjonen etter den tyske idealismen, og ser virkeligheten som en helhet heller enn som oppsplittet og fragmentert. Selv om han *også*

framstår som svært nostalgisk, så har vi sett at dette kan være mer et virkemiddel for å *belyse* det tapte, det som nå må søkes i noe *annet*, enn noe han bakstreversk og urealistisk søker seg tilbake til. For teknologi spesielt gjelder det å komme bak illusjonen om en rent instrumentell disiplin, og heller se hva slags trekk, strømning eller vesen dette representerer gjennom verdenshistorien. Dette faller som vi har sett fint sammen med vårt eget utgangspunkt for denne undersøkelsen – ikke minst antagelsen om at først ved å se hva slags mening som ligger i teknologien, kan man komme i et friere forhold til den.

Ut fra det vi har sett i foregående avsnitt blir det med ett mer aktuelt å snu på problemet vi innledet kapitlet med – for heller enn å være en romantisk nostalgiker kan vi nå kanskje anklage Heidegger for å være en romantisk *utopist*. Dette kan i en forstand være en berettiget kritikk, for Heidegger snakker ikke bare om å komme i et ”bedre” forhold til alt som er, men bruker gjerne store ord som for eksempel ”Værens sannhet”, noe som tyder på at det er snakk om en *fullendt* tilstand. Dette er dermed også en kritikk som rammer vårt eget ståsted – ønsket om å komme til en tilstand der mennesket på en ”riktig” måte kan forholde seg til alt som finnes i dets verden. En tilstand der dets ”humanitet” er så solid forankret i sitt utspring fra Væren selv at ingen teknologi eller noe annet vesen kan tildekke dette menneskets vesen. Det ligger også i kortene at mennesket i en slik tilstand nærmest intuitivt skal kunne se hva som er riktig eller galt, godt eller ondt, gjennom en ”åpenhet overfor hemmeligheten” (Heidegger, 1973: 34). Dette kan knapt kalles annet enn utopisk og kanskje i samme åndedrag virkelighetsfjernt. Kanskje likner dette mest en *konkret* utopi, slik Ernst Bloch mener Marxismen er det (Filosofileksikon, 1996). En konkret utopi er en utopi hvor man ikke bare definerer den ønskede tilstanden, men også veien eller midlene som trengs for å nå denne tilstanden. Den er dermed ikke nødvendigvis like virkelighetsfjern som andre mer *ideelle* utopier.

Men nå har vi allerede avvist at det vi søker er en ahistorisk, statisk tilstand. Nærmest tvert i mot. For i tilfelle det hos Heidegger overhodet er snakk om noe statisk så kan dette bare gjenfinnes på nivå av menneskets forhold til Væren heller i virkelighetens ytre aksidenser. Det er også i *Væren* vi søker noe sant eller evig, ikke i værendenes konfigurering i verden, og heller ikke i en eller annen form for statsdannelse. Dermed kan vi argumentere for at dette ikke er mer utopisk enn det for eksempel er å være vitenskapelig realist – å mene at det *finnes* en sannhet der ute som vitenskapen kan avdekke mer og mer. Her er det imidlertid *Væren* som utgjør det sanne heller enn den sannheten vitenskapen søker. Og det å søke nærmest mulig denne Værens sannhet trenger ikke være særlig utopisk – i begrepets negative betydning. La oss derfor anta at vi på ingen måte søker dette statiske annet enn kanskje i en ”sann” måte å være i verden på, en avdekkingsform, en visdom eller innsikt i alt som *er* som har kraft til å forankre mennesket

gjennom historiens drivende dynamikk. Dette er i én forstand både romantisk og utopisk, men ikke *nødvendigvis* på en måte som gjør at vi automatisk må forkaste det. La oss derfor ta det med oss videre.

Det vi imidlertid kan spørre oss selv om er hvorfor vi bryr oss med dette – er det ikke bare å lene seg tilbake og ”nyte turen”? (Pattison, 2000: 65) For hva så om menneskets ”sanne vesen” er tildekket av *das Gestell*, det må uansett regnes å bli en ganske ”spennende reise”, med ny teknologi og nye livsformer. Vi har jo i første kapittel argumentert for at den moderne tid har brakt oss ting vi verken kan eller vil ønske å være foruten, inkludert slikt som menneskerettigheter og en frihet som tidligere var utenkelig. På den ene siden er dette helt klart riktig, og vi vil heller ikke nå ønske å si fra oss disse godene. Dessuten: Er det mulig eller ønskelig for individet å gå mot strømmen, å være en *Einsalgänger* i et antatt pervertert samfunn?

På den andre siden er det ikke sikkert det er mulig å være *menneske* under slike forhold som Heidegger beskriver under *das Gestell*. Den moderne teknologis tidsalder i sin konkrete utfoldelse er tross alt bare så vidt begynt, så det at vi ”ennå klarer oss bra” er ikke et særlig godt poeng. For å følge ”føre var” prinsippet plikter vi derfor å undersøke hvordan menneskets vesen best kan komme til sin rett, og det virker ut fra det vi har sett lite sannsynlig at dette skjer som et mest mulig velsmurt tannhjul i *das Gestells* maskineri. Tentativt – og motsatt av dette *oppstilte* – kan vi i denne sammenhengen påstå at livet dreier seg om å utvikle *meningsfulle relasjoner* til andre mennesker, og da ikke i den formen ”ukebladpsykologene” forfekter – som middel for å fungere best mulig i *resten av livet* (les: Arbeidslivet). Disse meningsfulle relasjonene er *i seg selv* meningen med livet. Hvis dette skal være mulig så er et sannere Værensforhold enn det vi finner under *das Gestell* nødvendig for å avdekke og realisere så mye som mulig av menneskets egentlige vesen. Hvis risikoen er å bli en *Einsalgänger* i forhold til samfunnet ellers så synes dette som en liten pris å betale for bevaringen av sin menneskelighet.

Et annet spørsmål er om mennesket i realiteten tilpasser seg *godt* til alt dette nye? Nettopp slik tilpasningsdyktighet regnes jo for å være ett av hovedkriteriene for menneskets suksess som *art*. Slik kunne man tenke seg at forholdet til Væren – og dermed det meningsfulle – kunne bevares eller utvikles også i et sterkt teknokratisk samfunn med liten ”eksistensiell frihet”, og at det dermed lett vinner oversikt utover moderne samkvems instrumentelle preg. Når det er sagt er det selvsagt ikke slik at instrumentell behandling av mennesker er noe *nytt* i og med moderne teknologi – se for eksempel på slavepraksisen i antikken eller måten Machiavellis Cesare Borgia *bruker* sine undersåtter. Det er med andre ord ikke bare den moderne bedriftslederen som behandler folk som *midler* og *ressurser*. Det er vel også slik at

den moderne bedriftslederen kan ha flere tanker i hodet på samme tid, og også ha gode og *elskede* venner blant sine ansatte.

Imidlertid er slike forhold også beskrevet fra antikkens herre - slave forhold, selv om dette på mange måter var et *råere* regime enn dagens arbeidsmarked. Drap og fysisk avstraffelse kunne utgjøre dagsorden – lik måten man tuktet ulydige trekkdyr. Dette var også langt på vei en *godtatt* praksis i de brede lag av samfunnet, slik vi vet det også var det i de amerikanske sørstatene. Likevel ville de fleste si det var et onde å *selv* være slave. En interessant utvikling å merke seg her er at det moderne menneske *selv* i stor grad definerer seg som ressurs – og det er *dette* som er en av de viktigste innsiktene etter blant andre Heidegger: Mens det tidligere ble funnet opp ulike begrunnelser for å skille ”oss” fra ”dem” – de som kunne brukes som slaver – er det nå heller slik at vi *alle* er redusert til redskaper og ressurser. Kombinert med dette samfunnets skrik etter ”styring og sikring” (Heidegger, 1973: 88) på stadig flere områder er vi blitt de *perfekte* ”orwellske slaver”.

Men selv i dette ”kollektive trendbildet” er det lyspunkter: Det finnes en viss våknende spiritualitet og følelse av at ting henger sammen på mer kompliserte måter enn det vitenskapen makter å stille opp for oss, og selv om ”Gud offisielt er død”, så lever han på samme tid i beste velgående når mennesket konfronteres med – kanskje ikke overraskende – *angst* eller *død*. ”Hardcore” vitenskapsfolk river seg også i håret over det de mener er manglende forståelse av vitenskapens viktighet hos akademikere generelt: Staffan Gunnarson beskriver hvordan zoologen Richard Dawkins ”reagerer [...] mot hvordan mennesker med kulturell dannelsen og bakgrunn i mange sammenhenger nedvurderer vitenskapen.” (Humanist, 3-1997: 30). Dette kan nok tyde på at man ennå ser mer andre ting som mer essensielt for det menneskelige enn reduksjoner og kausalforklaringer, selv om det ubetinget er flere sider ved denne ”manglende forståelsen for vitenskap” enn det vi her bruker det til.

Utviser vi dermed en sterk mistro til menneskets egen evne til tenkning – tenkning som *faktisk* overstiger den instrumentelle rasjonaliteten vi beskylder det for å være fullstendig dominert av? Skal vi lene oss tilbake og stole på evolusjonen? Evolusjonær suksess er ikke nødvendigvis et gyldig kriterium i den filosofiske artikuleringen av hva det er å være menneske, og hvordan dette eventuelt kan bevares eller utvikles i positiv retning. Selv under *das Gestell* må det antas at mennesket som art kan bevares, kanskje sikrere enn noensinne. ”Styring og sikring til og med hovedtrekk ved den utfordrende avdekkingen” (Heidegger, 1973: 88). Dessuten har vi allerede argumentert for at slik fysisk bevaring av mennesket ikke er det viktigste. Det er viktigere å kunne *være* menneske. Så klart kan vi igjen si at mennesket når som helst kan reise seg opp til dette menneskelige, så lenge det bare finnes liv. Og det vil alltid

finnes mennesker som klarer seg meget godt under alle forhold. Men det filosofiske poenget er ikke dermed gjendrevet – kanskje heller *styrket*. For det vi da må undersøke er *hva* disse menneskene har som ikke *alle* har tilgang til – er det kanskje noe som likner på *Gelassenheit*? Bare ved å ta dette alvorlig kan vi ha håp om å formidle noe av dette til de mindre heldige, til dem som *ikke* bæres fram til Værens alter enten gjennom sin genetiske eller sosialiserte arv. La oss derfor gå videre til å undersøke hvilken tilstand det er man bør søke seg mot – hva det er *Gelassenheit* skal sikre.

Kapittel 4:

Hva vil en ”ny tid” innebære?

Vi har sett at tanken om at det finnes en mer ”riktig” eller ”opprinnelig” form for væren-i-verden ikke nødvendigvis er romantisk nostalgi eller ”luddisme”, verken generelt eller hos Heidegger spesielt. Heller dreier det seg om å være ”riktig innstilt” til verden – noe *mer* og *annet* enn det som tidligere har vært mulige og reelle værensformer for mennesket. Dette bør derfor også gjøres gjeldende for vårt anliggende i resten av undersøkelsen, om ikke annet enn av pragmatiske grunner. *Hva* denne riktige innstillingen mer konkret er og hvordan den eventuelt forholder seg til *Gelassenheit* står igjen ubesvart. For i følge Heidegger må mennesket bli klar over sitt egentlige vesen *før* det kan møte teknologien med den *Gelassenheit* som igjen trengs for å unngå spiralen ned i *das Gestell*. Med andre ord: Hvordan skal *Gelassenheit* i praksis applikeres på teknologiens verden? Disse spørsmålene lar vi mer eller mindre ligge til neste kapittel, og konsentrerer oss nå først og fremst om hva et ”sant Værensforhold” og menneskets ”sanne vesen” består i. For faren er nettopp *das Gestell* som i sitt vesen også skjuler for oss at vi står i fare for å miste det vesentlige ved det å være menneske: Våre mest *sentrale* og *definerende* værensformer.

Hva *er* egentlig dette mest ”sentrale og definerende” ved mennesket? Dette er et klart normativt spørsmål, men tenkning omkring det umuliggjøres ikke av den grunn. På samme måten som ”godt” og ”ondt” også er fullt ut gyldige kategoriseringer – selv om klare grenser kan være vanskelige å definere – så er det *menneskelige* eller *humane* noe som det både finnes konvergerende oppfatninger av og en sterk tanketradisjon omkring. La oss på dette tidspunktet påpeke at det *humane* for vårt vedkommende dreier seg mer om menneskets vesensmessige måte å *avdekke verden på* enn om det vi kunne kalle ett av denne avdekkingens *symptomer* – for eksempel måten mennesker *behandler hverandre*. Dermed er ikke disse to versjonene av humanitetsbegrepet det *samme*, verken i ”type” eller ”token” forstand. Likevel viser det seg en *viss* typelighet – i måten de to vesen ”framstår”: De vil begge framstå som ”riktigere” og ”bedre” enn sine respektive motsetninger. Det er ”bedre” å behandle medmennesker ”godt” enn ”dårlig”, med andre ord å være ”human”, og det er ”bedre” å være *fullt ut* ”human” enn å begrense sine værensmuligheter til det instrumentelle og til logisk tenkning. La oss kalle dette siste for Humanitet eller Humanisme – med stor forbokstav for å skille det fra andre forståelser av ”humanitet”.

***Dasein* heller enn ”menneske”**

Dette er i tråd med den forståelsen som Heidegger legger for dagen i *Brief über den Humanismus*, som er hans svar fra 1947 på Jean Beaufrets spørsmål: ”Comment redonner un sens au mot ’Humanisme’? (Hvorledes igjen gi mening til ordet ’humanisme’?)” (Heidegger, 2003: 7). I lys av tiden spørsmålet ble stilt i – like etter andre verdenskrig – er det lett å forestille seg tanken bak spørsmålet. Heidegger gir dog et noe uvanlig svar der han søker seg *vekk* fra den tidligere nevnte forståelsen av humanisme som definert av biologi, rasjonalitet, åndelighet eller ”menneskelighet” forstått som ”medmenneskelighet”, selv om disse heller ikke er *usanne* definisjoner:

Mennesket blir *vesentlig* gjennom Væren, ved å stå ekstatisk inne i Værens sannhet. Gjennom denne vesensbestemmelsen blir de humanistiske utlegningene av mennesket som animal rationale, som ”person”, som et åndelig, sjelelig og legemlig vesen, ikke erklært *usanne* eller forkastet. Den eneste tanken er snarere at de høyeste humanistiske bestemmelser av menneskets vesen ennå ikke erfarer menneskets egentlige verdighet. I den forstand står tenkningen i ”Væren og Tid” i motsetning til humanismen. (Heidegger, 2003: 22, min utheving)

Det er altså menneskets *dypeste* vesen Heidegger er ute etter å avsløre, den måte å eksistere i verden på som ”springer ut av den aller første grunn”, av det som gjør at noe overhodet eksisterer, av det at det ”står i Værens lysning”: ”Mennesket blir *vesentlig* ved at det er ”Der”, det vil si i Værens lysning.” (Heidegger, 2003: 22). Dette å stå i ”Værens lysning” gir han navnet *ek-sistens* til forskjell fra *existentia*, som bare er å være i verden til forskjell fra å ”blott være mulighet” (Heidegger, 2003: 22). Heidegger trekker her tråder tilbake til den tidligere nevnte førsokratiske avdekkingsformen, både gjennom selve måten han selv forstår ”humanisme” på – det vil si hvordan han definerer mennesket, og gjennom den måten dette ”humanus” er skikket-til⁵ å avdekke verden. Han gjør også eksplisitte henvisninger til *Sein und Zeit*, både i sitatet over og i andre deler av teksten. Som vi har sett tidligere så er *Dasein* navnet på et vesen som alltid allerede er i verden – *i* omgang med fenomenene uansett hvordan disse arter seg. Vi opplever derfor at sirkelen sluttet tilbake til denne teksten der han som

⁵ Vi spiller her på Heideggers begrep om ”tilskikkelse”, *hvorledes* noe er ”sendt ut”

i sin væren-i-verden, uten at det dermed er fullstendig determinert av denne tilskikkelsen. Se s 90.

underspørsmål til spørsmålet etter Væren undersøker hva det er å være menneske i verden. Vi kan derfor si at "Humanisme" for Heidegger viser tilbake nettopp på det å *være* et *Dasein*.

Når Heidegger definerer mennesket på denne måten så følger det at det logisk-rasjonelle element ikke kan være dets eneste vesenstrekk, ja det er ikke et vesenstrekk *overhodet*. Vi nærmer oss altså en forståelse av mennesket som ligger *forut* for det vi vanligvis ser som dets vesenstrekk – vi oppnår en *dypere* forståelse av mennesket enn for eksempel å se det som det tidligere nevnte *Mangelwesen*. Og det er nettopp noe slikt vi er ute etter når vi søker etter noe som er robust nok til å stå i mot eller møte det som måtte komme til å dukke opp i framtiden, enten det er abstrakte ideer eller konkrete teknologier. Med utgangspunkt i det vi har sett før skjønner vi at om mennesket fullt ut skal kunne eksistere som *Dasein*, kan det ikke samtidig være oppslukt i *das Gestell*. For selv om mennesket også har *existentia* under dette vesenet, så gjør det skam på sitt *egentlige* vesen – det fornekker sin *ek-sistens*. For mennesket har under *das Gestell* et begrenset og avstumpet forhold både til Væren og til sitt eget vesen. Vi kunne si at "åpenhet-for-Væren" i beste fall blir til "åpenhet-for-værender"; *Dasein* lukkes inn i seg selv, og dets tilgang til *virkeligheten* blir brutt. Slik blir *Dasein* til subjekt, mens det som er igjen av virkeligheten blir til objekter, og i ytterste konsekvens til *bestand*. For det har også et begrenset forhold til *værendene*, selv om disse er gjort til det *eneste* med "reell eksistens".

La oss derfor fortsette undersøkelsen på denne måten – søke etter det som framstår som *motsatt* av det vi erfarer under *das Gestell*. Selv om dette kanskje bare er det vi kunne kalle "symptomer", så vil en forståelse av disse kunne peke mot det mer underliggende – en bredere forståelse av den nødvendige avdekkingsformen eller formen for væren-i-verden. Dette på samme måte som Heidegger spør etter teknologiens vesen ut fra det som viser seg, eller slik en lege søker "sykdommens vesen" ut fra symptomene. La oss først ta utgangspunkt i det Heidegger sier om den "Store Greske Æra" – tiden før Platon og Aristoteles. Selv om vi har sett at det ikke er et poeng å vende tilbake til en idealisert fortid, så kan *sider* ved fortidige former for væren-i-verden representere en riktigere måte å være i verden på.

Den førsokratiske avdekkingsformen kan her ses som det antatt motsatte av vår "vestlige avdekkingsform". Vi har allerede sett litt på den i gjennomgangen av Heideggers "hermeneutiske fenomenologi": Heller enn at mennesket innsetter seg selv som subjekt *par excellence* er det "å være menneske" å være *åpenhet for det som er*, "mennesket er det som blir sett opp på av alt som er" (Heidegger, 1977a: 131). "Å bli anskuet av det som er, å bli inkludert og opprettholdt i dets åpenhet, og slik bli båret avsted sammen med det, bli drevet rundt av dets motsetninger og så videre er det å være menneske" (Heidegger, 1977a: 131). "Derfor må det greske menneske, for å fullbyrde sitt vesen, samle, spare, fange opp og bevare det som åpner

seg selv i sin åpenhet, og det må forbli utsatt for alle dets sondrende forvirringer” (Heidegger, 1977a: 131). Dette ligger også allerede i det vi har sagt om å være et *Dasein*.

Mennesket er altså i denne forståelsen noe som mer er i ”kreftenes vold” heller enn noe som selv stiller opp verden og hersker over den som subjekt *par excellence*. Det er grunn til å forstå dette slik at det som ”driver” mennesket på sin ferd i verden er mer enn dets egne lyster, ønsker og intensjoner. Det er heller universelle og allmenne krefter som både hvert enkelt menneske og hele menneskeheten *må* forholde seg til. I det å være et *Dasein* ligger det som vi skjønner at objektene i verden ikke er definert av oss selv

”Fenomener” heller enn ”objekter” og ”bestand”

Når det gjelder det å gjøre verden til oppstilt bestand, til ressurser, hva er motsetningen til dette? Denne ”bestandgjøringen” er som vi før har sett ekvivalent med å ”strekke subjekt - objekt skillet til det ytterste”. En motsatt bevegelse vil her kunne *oppheve* dette skillet i den grad det lar seg gjøre. *Daseins* væren defineres som sagt ved det å alltid allerede *være i verden* – ved *kastetheten*, det å *ikke* forholde seg til omgivelsene som om de kun er objekter hvis mening bestemmes ut fra subjektet. Det ”å være mugge” er ikke da uttømt ved muggens objektkarakter, som et artefakt formet og brent i leire. ”Muggen, sier [Heidegger], er et hult kar, som tar det som blir helt i det og bevarer det. Likevel blir muggens sannhet først fullstendig avslørt når den brukes til å helle med” (Pattison, 2000: 101, min oversettelse).

La oss se på enda et eksempel: I slutten av romanen *2001; En Romodysse* havner hovedpersonen i en etterlikning av sitt hjemlige miljø, men ”de” som har laget dette miljøet har fått kopiert tingene på en så overflatisk måte at de fleste tingene ikke kan *brukes*. Likeledes kan det forholde seg med etterlikninger av ulike produkter, der ytre likhet *kan være* eneste likhet. På liknende vis kan objekter løsrevet fra kontekst framstå som noe nært meningsløse. Jamfør for eksempel arkeologiens utfordringer med forståelsen av objekter som blir gjenfunnet mer eller mindre løsrevet fra sin naturlige kontekst.

Likevel uttømmes ikke forskjellen til verdens objektkarakter med dette. Også språk, historie og tenkning behandles i følge Heidegger som objekter under *das Gestell*. Slik kan de i den moderne vitenskaps forståelse av virkeligheten settes opp som objekter for undersøkelse, for forskning (Heidegger 1977a, 125). Heller enn dette kunne man tenke seg at man søkte det *vitenskapelig uforklarlige* i historien, slik som ”[d]et unike, det sjeldne, det enkle” (Heidegger 1977a: 123, min oversettelse). Rett og slett historien beskrevet i de menneskelig relevante termer. Ikke minst som antydning innledningsvis i kapitlet – historien forstått i lys av de krefter som ”driver mennesket rundt”. Slik sett vil ikke historien bli ”objektiv” – i flere betydninger:

Den blir ikke *objekt* ved å gjøres tilgjengelig for ”naturvitenskapelige” undersøkelser, dessuten blir den ikke ”nøytral”, da den ikke utelater *vurdering*. Nå skal det være sagt at denne nøytraliteten uansett kan være en illusjon – historien som ”objektiv” vitenskap er knapt i noen form en ”nøytral” beskrivelse av hendelser. Dessuten kommer man meget vanskelig utenom de ”menneskelige relevante” termene. Vi kunne sammenlikne det med det mer eller mindre forfeilede logisk-positivistiske prosjekt: Det reduserte og nøytrale makter ikke å fange det relevante og interessante. Heller enn å bruke dette som argument *mot* Heidegger, og si at fallet henimot det ”objektifiserende” ikke er gått like langt som han mener å se, kan det sies at *presset* fra teknologiens vesen både er *vedvarende* og *økende*, enten det skjer i form av logisk positivisme, ”kriterier for god vitenskap” eller språket generelt. Og det faktum at disse kreftene ikke alltid *lykkes* indikerer heller at det *finnes* noe mer der ute – noe *meningsfylt* som ikke de ”objektifiserende” kreftene makter å fange. *Fenomenene* som sådan blir viktigere enn deres element av objekt og bestand.

Når det gjelder tenkningen så settes den i følge Heidegger i dag opp som objekt gjennom psykiatriens vitenskapelige forståelse av den, og *begrenses* dermed til det denne grenen av vitenskapen kan erfare. For ingen vitenskap kan se utover sine egne grenser: ”Fysikk som fysikk kan ikke gjøre antagelser om fysikk [...] Dette er likeledes tilfelle for alle vitenskaper”. (Heidegger, 1977a: 176, min oversettelse). Dermed kan ikke ”vitenskapen om tenkning” se tenkningen i sin fulle bredde. Det motsatte her kunne være at *tenkning som sådan* ble et fag eller et mål i seg selv. Heidegger peker allerede i 1938 peker på hvordan de frie universiteter etter hvert vil bli en umulighet. Ikke minst er dette interessant sett i sammenheng med den pågående omorganiseringen av norske universiteter: Likevel vil ”[d]en tynne og tomme romantisisme av skolerthet, og universitetene, fortsatt kunne eksistere noen steder.” (Heidegger, 1938: 125, min oversettelse). ”Noen steder” kan her spekulativt tolkes som at Heidegger *ikke* ser muligheter for *fri* og *ekte* tenkning i sitt eget, samtidige Tyskland – på et tidspunkt han for lengst hadde fratrådt som rektor i Freiburg; kun den ”tynne og tomme romantisisme av skolerthet” er tilbake. For Heidegger peker på *to* former for tenkning – den *bereg nende* tenkning som vi har beskrevet som den instrumentelle eller kalkulerende fornuft, samt den *besinnede ettertanke*, som ”[...] fordrer en mer langvarig innøvelse. Den trenger en enda større omhu enn noe annet ekte håndverk” (Heidegger, 1973 s 23).

Som påpekt er det ikke slik at Heidegger vil ”bli av” med den kalkulerende fornuften eller de resultater den frembringer – det ville være både en grunn og uriktig forståelse. Men denne typen tenkning ”ettertenker ikke *meningen* i alt som er.” Hva er dette *ettertenkende*? Vi har sett at tenkning i form av den vestlige metafysikken i følge Heidegger driver en jakt på *det*

værende, mens tenkning som sådan heller vil søke å avdekke *Væren*. Vi kunne si at tenkningen i vesten er blitt ”teknologisk” ved at den fungerer som rent instrument for de allerede oppstilte målsettinger. Jamfør Heideggers kritikk av kausalitet forstått alene som en årsak - virkning konstellasjon. ”Da ville mennesket ha fornektet og forkastet det egentlige i seg, at det nemlig er et ettertenksomt vesen” (Heidegger, 1973, 33). Det ettertenkende blir det som *bryter* med dette oppsettet, den tanken som nærmer seg et område gjennom sirkulende bevegelser, gjennom å avdekke de tidligere tildekkede meninger i språket, gjennom poesien og det *poietiske* – det som kommer ut av ingenting. ”Tenkning er ikke primært deduktiv – det primære spørsmålet er alltid *hvordan*, ikke *hvorfor*. Han forsøker å beskrive virkeligheten.”(Lovitt, 1977: xxiii, min oversettelse).

Mening og hjemmefølelse i verden

Alt vi har sett her peker igjen tilbake på *meningsaspektet* i verden. Og også *dette* kan ses som motsatt av bestand- og ressursaspektet, slik spørsmålet om et eventuelt subjekt - objekt skille kan det. Det er to sider av samme sak. Da kunne vi for eksempel spørre etter hva et tre *er* hvis vi ser bort fra ressursaspektet. Hva slags *mening* har det? I gammelgresk forståelse hører treet under *fysis*, det vil si under den natur som avdekker seg selv. Som tidligere nevnt ble dette av grekerne regnet som den høyeste avdekkingsformen, sett i forhold til det som trengte ”fødselshjelp”. Ut fra denne forståelsen er treet som *fysis* noe *mer*, og presumptivt *mer verdifullt* enn treet forstått som ”tømmer”. Det retter et *krav* om å bli sett som mer enn bare en kilde til brensel eller trevirke. Vi trenger heller ikke gå tilbake til tiden før Platon for å forstå dette. For ”den gamle eika” på tunet var slett ikke noe man uten videre hugget ned for å få varme i ovnen. Først når den engang gikk overende i hardt vær – med røttene svekket av elde – plukket bestefar ut noen passende emner og laget noen flotte, brede gulvbord der eikas vesen ble transformert og fikk nytt liv og varig verdi som godt underlag for menneskene.

Mangelen på mening er også tett knyttet til det Heidegger kaller menneskenes ”hjemløshet i verden”. Vi så tidligere hvordan vi nå *bruker* verden heller enn å *bo* der. Også i forhold til hjemmefølelsen i verden gir dette mening: Når alt er oppstilt som bestand- og ressurs, og dermed fullstendig utbyttbart, finnes ikke lenger noe sted man i virkelig forstand kan kalle ”hjemme”. Dette kan på ett nivå gi seg utslag i at ”alle” lokalmiljøer blir like, med de samme kommersielle kjedene representert i omtrent samme mønster: *Deli de Luca* på ”hvert tiende gatehjørne”, bare avløst av andre kjedebutikker og -kiosker. På et annet nivå er ikke tingene vi omgås noe som ”knytter oss til seg”: Det er ikke lenger bestefar som sager

gulvbordene, de kjøpes på Bygghjelp. Likeledes blir også *mennesker* fremmede for oss – utbyttable i alt fra yrkesliv til intime forhold og vennskap.

Her er vi igjen svært nærme å bli nostalgiske, men som vi tidligere har sett så søker vi ikke primært tilbake til en svunnet tid, heller ikke til en tilstand der ”bestefar sager gulvbordene” – nødvendigvis. Poenget er som tidligere sagt å komme *bak* dette konkrete, både for oss og for Heidegger, og stille spørsmålet: Hvor finnes vårt mest ”hjemlige hjem”? Hva er det *bak* tradisjonene som kan gi følelse av tilhørighet og mening når disse forsvinner? Heidegger viser i *Brief über den Humanismus* til Hölderlins diktning, og sier at ”[h]jemstedet til denne historiske måten å bo på er nærheten til Væren.” (Heidegger, 2003: 30). Hjemløsheten i sin *dypeste* forstand gis med andre ord av det at ”det værende er forlatt av Væren” (Heidegger, 2003: 31). Vi har allerede antydning at et ”nytt grunnfeste” i et sant Værensforhold kan gi et nytt ”hjem” som omfatter både naturen og moderne teknologi, heller enn å være grunnfestet i kontingente ting og tradisjoner, selv om viktigheten i slike ting heller ikke kan avvises. Jæmfør ”de første års forrang”. Likevel er det grunn til å tro at et forhold til noe *høyere* eller *dypere* kan fri mennesket fra *noe* av den avhengigheten det opplever i forhold til det konkrete, enten dette konkrete utgjøres av ting eller tradisjoner. For eksempel er et forhold til Gud noe som gir mange en slik frihet fra det konkrete og kontingente. Det vi tentativt kunne påpeke som fordelene med å grunnfeste seg i et sannere Værensforhold framfor i et Gudsforhold er at det mest dreier seg om å *gjenopplive* seg selv som fullt menneske. Man begrenser seg ikke lenger til den teknologiske avdekkingen, men blir igjen var noe man egentlig *vet*. *Tro* burde derfor ikke bli like avgjørende.

La oss igjen bruke eksempler for å illustrere hva som menes med denne *hjemmefølelsen* i verden, knyttet til meningselementet som finnes i det som *er*. Heidegger viser som vi har sett ofte til det ”hjemlige” gjennom referanser til ”egnens skikk og bruk”, ”veiene over marken” og ”broen over Rhinen”. Men finnes ikke meningen her bare for de *lokale*, for de som hører til *egnen*? Er det ikke slik at følelsen av hjemløshet og uhygge kommer sigende der man ikke kjenner seg igjen, der de *konkrete ting* er ukjente? La oss sammenlikne en *kjent* og en *ukjent* skog: *Meningen og hjemmefølelsen* i skogen gis ikke nødvendigvis av at man kjenner hvert tre og hver stein, men i at man *gjenkjenner* disse elementene som aspekter ved Væren, representert blant annet gjennom *fysis* – der Væren avdekker seg selv. Her grenser vi igjen mot det som kan bli menneskets ”nye grunnfeste”, for når forholdet til tradisjonen, til ”egnens skikk og bruk” og til ”bestefars gulvbord” er brutt, kan det eneste *sikre* som står igjen være nettopp et autentisk Værensforhold. Et forhold som i framtiden ikke må omfatte bare de konkrete Værensaspekter i

form av *fysis*, men også det vi kjenner som *teknologi*. For naturen er ikke lenger det eneste vi *må* forholde oss til.

Hva så med denne *meningen* som legges i tingene slik vi nettopp har snakket om, hvordan gir dette seg utslag i et antatt ”bedre” forhold til disse tingene – et forhold som ikke drar mennesket med seg inn i *das Gestell*? La oss tentativt utforske dette – som en forberedelse før vi går dypere inn i *Gelassenheit*. For hva er egentlig forskjellen på et ”sant” Værensforhold og *Gelassenheit*? Vi skal la dette skli over i hverandre her. Dette er i tråd med hele den tilnærmingen Heidegger legger for dagen, og som vi har adoptert som utgangspunkt for undersøkelsen: Vi må se helheten før vi kan se delene fullt ut.

I Hamsuns *Markens grøde* kjøper den sløve naboen Brede seg fine ting og slenger dem fra seg uten skjøtsel. Det blir liksom aldri til noe der i gården. Ingenting får den samme glansen som oppe hos Isak, der hver stein finner sin tilmålte plass. Isak er *hjemme* i (sin) verden, og legger sin sjel i tingene, mens Brede aldri finner sitt hjem der oppe i nyrydningen. For det å la tingene bli noe mer og annet enn ressurser er det samme som å *nærme* seg dem som om deres mening er bestemt *utenfra*, eller rettere – innenfra Væren selv. Dermed er det ikke i like stor grad som vi er vant med snakk om å *manipulere* eller *endre* verden, men heller å lete etter den forutbestemte orden i tingene. Dette gjelder for bonden like mye som for alle andre. Et hus, en bil eller en plog er på denne måten en *mulig måte* for Væren å manifestere seg på, og alt mennesket trenger å gjøre er å *lete* etter det – *avdekke* det. Selv om mennesket på den ene siden kan tro seg å være svært nærme de tingene som det selv har definert og stilt opp som bestand, så er det i virkeligheten *aldri så fjernt* fra deres egentlige essens eller vesen som da. For da er ”kun” dette ressursaspektet present i menneskets forståelse av tingen. Og det å kjenne tingenes *funksjon* gjør ikke nødvendigvis saken bedre, for det gjør bare at man i *enda større grad* går inn i nettopp ressursaspektet, og ikke minst det instrumentelle, gjennom en presisering av det partikulære: *Dette* instrumentet virker på *denne* måten, beskrevet som årsak og virkning. For Isak er det ikke slik; riktignok setter han seg inn i hvordan den nye plogen virker for overhodet å kunne betjene den, men det er dens samspill med jorda og resten av elementene, og ikke minst med kalenderen, som er det viktigste. Kun sammen med disse elementene får plogen sin egentlige mening.

Forholdet til tingene

Hvordan må vi vurdere denne typen forhold til ting? Hva med den bindingen som oppstår gjennom eierskapet – er den positiv eller negativ sett fra det ståstedet vi her befinner oss? Hvis vi ikke skal la teknikken påvirke oss slik Heidegger har beskrevet, hvilket forhold kan vi da ha

til de tingene vi eier eller bruker? Ytterpunktene på én akse kan her være det å se tingen nærmest som en venn, eller som en del av seg selv, kontra det å ha et rent instrumentelt forhold til den. For når Heidegger argumenterer for at vi skal ha et avslappet forhold til tingene kan man lett slutte at det å ha følelser for eller tilskrive mening til et teknologisk artefakt ikke er heldig. Sikkert er det at han mener vi ikke skal la deres vesen – eller rettere sagt deres andel i *teknologiens vesen* – fange oss, det vil si påvirkes av deres aspekt av instrumentalitet og *bestand*. Og omgås vi tingene som om de er komplett utbyttbare realiserer vi i en forstand *das Gestell* i våre egne liv. Når flere og flere områder av livet kommer inn under en slik type tenkning er det lett å slutte at vi selv blir mer og mer instrumentelle og ser mindre og mindre mening i omgivelsene. For det ville være merkelig hvis det var slik at manglende øvelse i å se tings mening, samt økende vitenskapeliggjøring gjennom språk og tenkning, ville resultere i noe annet enn en forskyvning lenger inn i *das Gestell*. Men hva med å tilskrive dem mye mening eller til og med ha *følelser* for dem, slik man kan mistenke Hamsuns Isak for?

La oss bruke en bondes forhold til traktoren som eksempel. Hvis han ser traktoren kun som et rent instrument – uten noen annen tanke – må man kunne anta at han påvirkes i det vi har omtalt som en negativ retning, eller at han allerede er under *das Gestell*. Men hva hvis han tvert i mot behandler den som et familiemedlem, eller som et kjærte husdyr? Man må kunne anta at dette ikke umiddelbart drar bonden inn i *das Gestell*, heller er det vel slik at han anvender sin vante avdekkingsform også på teknologien – i dette tilfellet traktoren. Så lenge bonden klarer å holde på denne formen for avdekking blir alt ved det gamle, slik som hos Hamsuns Isak. Men *kan* bonden holde på denne avdekkingsformen i møte med moderne teknologi? Vi skal se at det er høyst tvilsomt. For det første har vi sett Heidegger vise hvordan det instrumentelle og rasjonelle presser mot mennesket med en overveldende kraft det vanskelig kan stå i mot. Nå trenger det selvsagt ikke forholde seg slik for *individet* – for *det* kan meget gjerne være i besittelse av den *Gelassenheit* Heidegger etterlyser. Men la oss ikke henge oss opp i dét, for da mister vi det viktige her: Poenget er at en person med et forhold til teknologien lik bonden vi har beskrevet over *ikke* ser ut til å være i besittelse av *Gelassenheit* – tvert i mot: For det som i utgangspunktet kan synes som et meget sunt og godt forhold til tingene – det man kanskje urettmessig anklager Heidegger å søke seg tilbake til – kan meget vel være det farligste av alle. For eksempel denne bondens forhold til traktoren, eller Isaks forhold til redskapen. La oss likevel ta forbehold for Isak, da det finnes andre faktorer som tyder på at han faktisk *er* i besittelse av *Gelassenheit*.

La oss se hvorfor dette forholdet kan være det *aller farligste*. Hvis vi tar utgangspunkt i det forholdet den nevnte bonden har til traktoren så er det rimelig å anta at dette kjølner etter

hvert som han bytter til en nyere og finere traktor, skaffer seg flere redskaper, ny bil og kanskje mobiltelefon. Dette er i hvert fall det paradigmatiskke – erfaringen viser at det gamle blir forkastet, eventuelt inntil det blir så gammelt at det av nostalgiske grunner igjen oppnår verdi – slik vi så i tredje kapittel. Kanskje finnes det også en grense for hvor mye teknologi han *kan* klare å tillegge ”individuell mening”, slik at han blir mer og mer blasert i forhold til disse tingene. Kanskje er dette to sider av samme sak, kanskje er det fenomener som utfyller og forsterker hverandre. De typiske følgene er uansett at det utvikles et stadig mer instrumentelt forhold til tingene – noe som også er fullt i samsvar med disse tingenes teknologiske vesen. Da er bonden med ett på tynn is – for hva skal hindre ham fra å overføre denne instrumentelle innstillingen til resten av tilværelsen, slik at tapet av mening også blir gjeldende for hans forhold til objekter generelt, til naturen, til dyrene og til og med til mennesker?

La oss formulere dette mer generelt: Er startpunktet for *das Gestell* nettopp gitt av menneskets tilbøyelighet til å tillegge ting mening og verdi – av det faktum at det *allerede* eller *fortsatt* befinner seg *innenfor* den førsokratiske avdekkingsformen Heidegger på én måte feirer – også i forhold til teknologiske ting? I neste omgang kan dette ”tette” forholdet til teknologi åpne for at dens vesen kan virke *tilbake* på mennesket – som med andre er ord blitt reseptivt for *das Gestell*. I tråd med erfaringene fra historien blir resultatet at når økonomien og teknologien på sammenvevd vis utvikler seg – og gjør samfunnet til et bruk og kast samfunn – så blir det instrumentelle etablert på en så subtil og selvsagt måte at det ganske umerkelig overføres også til andre livsområder. *Da* er vi kommet dit hen at den overbevisende kraften i instrumentell rasjonalitet snart vil viske ut ikke bare tings opprinnelige *egenverdi*, men også den formen for avdekking som *muliggjør* at noe har egenverdi og ikke bare framstår som bestand og ressurser. Vi kan derfor påstå at vår nøkkel til ”meningsfull avdekking” derfor nettopp *ikke* kan ligge i et tett, ikke-instrumentelt forhold til teknologien. For før eller siden ”vinner” teknologien og det instrumentelle i form av *das Gestell*. Noe *mer* kreves hvis denne ”meningsfulle avdekkingen” skal *bevares*. Og er dette *mer* nettopp *Gelassenheit*? Vi skal straks se nærmere på dette.

Hva med forskjellen mellom de ulike ting? Krever bilen eller datamaskinen et annet forhold enn hammeren, for ikke å si de ”naturlige” ting? Den vesensmessige forskjellen mellom opprinnelig og moderne teknologi er i følge Heidegger det at den moderne stiller opp virkeligheten som *klar til bruk*, og slett *ikke bare* er et instrument. Tentativt skulle vi derfor tro at det *ikke* er det instrumentelle alene ved teknologien som utgjør det skadelige. Hammeren stiller *ikke* opp verden som forråd, selv om den selv for så vidt er utbytbar. Men den *er* likevel et instrument eller en forlengelse og forsterkning av kroppen, samtidig som den representerer menneskets kontrollerende drifter slik all teknologi gjør – *også* den ”opprinnelige”. Imidlertid

er hammerens vesen *ikke* helt sammenfallende med *das Gestell*, og innehar presumptivt et ”tryggere” vesen enn en datamaskin, som er et typisk *forbruksprodukt*. For aller mest representerer hammeren *snekkeren*, som avdekker noe *solid og vedvarende*, slik også hammeren i seg selv er solid og vedvarende. Og selv om det med datamaskinen som verktøy kan skapes varige verk i form av for eksempel litteratur, så er den *i seg selv* utdatert så snart den er pakket ut og installert, og er slik sett klart mer bestand enn objekt. På den måten representerer den Descartes’ subjekt objekt skille i ”dets ytterste forstand”. Dermed må vi anta at hvis mengden teknologi i verden ble utgjort av hammere og liknende redskaper, så ville ikke *das Gestell* stå like sterkt.

Hva med forskjellen mellom teknologi som enkeltinstrument kontra teknologi som helhet? Er det bare som slik *helhet* at moderne teknologi virker forførende på en negativ måte? Vi har her sett hvordan selv forholdet til en traktor kan *åpne* for *das Gestell*, selv om det kanskje *realiseres* først i møte med *mer* teknologi, og bruk og kast kulturen. Likevel kan vi si at *både* det nære og meningsfulle og det instrumentelle preget av bestand kan være ”skadelig” – hver på sin måte: Det nære og meningsfulle forholdet til teknologi kan fungere som *åpning* for *das Gestell*, mens et instrumentelt forhold kan tyde på at man allerede *er* under *das Gestell*, samt at det trekker mennesket *dypere* inn i det. *Hvis* man ikke beskyttes av *Gelassenheit*. Likevel er det forskjeller mellom teknologi som *enheter* og teknologi som *mengde*. Heideggers tenkning baserer seg primært på teknologien som helhet, gjennom det vesen som gjennomsyrrer og utgjør hele dens måte å være i verden på. Derfor kan det alltid finnes avvik når vi snakker om enkeltinstanser – både av teknologi og individer. For det *finnes* individer som *ikke* forholder seg til store mengder teknologi, som *ikke* ser tingene som bestand, som har den samme datamaskinen i årevis og den samme gamle traktoren hele livet. Og for *disse* er faren neppe særlig stor, men det fordrer mer eller mindre manglende kontakt med samfunnet for øvrig og det ”metafysikkens forfall” som preger dets språk og tenkning. Eller de må innstille seg med *Gelassenheit* til alt dette. Mer om dette snart.

Nye horisonter i omgang med moderne teknologi

Vi har tidligere påpekt at Heidegger ikke ønsker å forkaste moderne teknologi. Heller ikke hviler hans teknologikritikk på et ønske om å vende tilbake til en konkret, idealisert tilstand når det gjelder det teknologiske. Men ikke bare godtar Heidegger teknologien og dens følger som nødvendigheter vi både kan og bør benytte oss av. Det er også slik at forholdet til moderne teknologi åpner for noe nytt og *bedre* enn det tidligere tider har kunnet frambringe. Vi brukte dette som argument allerede når vi diskuterte Heidegger som romantiker: For han mener i følge

Lovitt at "[m]er kan avsløres for det moderne mennesket enn for antikkens grekere" (Lovitt, 1977: xxxvi, min oversettelse og kursiv)". Ikke bare tyder dette på at Heidegger ikke *kun* er nostalgisk, enda viktigere er det et ved å peke mot at mennesket i framtiden kan oppnå en form for liv som på alle måter overgår det som tidligere har vært mulig.

Hva betyr dette? I første kapittel så vi at mennesket kan skape seg en bedre framtid rent konkret: Ved hjelp av teknologi har det *frihet* og *mulighet* til å gjøre mer med livene sine enn fortidens menneske. Både dette og det vi så i forrige kapittel om å komme i et riktig forhold til *alt* som er, og ikke bare "naturen" eller "det naturlige", vil kunne bidra til å bringe mennesket til nye høyder. Dette *riktige forholdet* er det vi søker for å etablere et trygt forhold til teknologi. For i vår undersøkelse ville det ikke holde om mennesket kom til et "sant Værensforhold", om ikke dette også medførte en "rustethet" til å møte alt som "måtte dukke opp" av teknologi i framtiden. Hvis det gamle grunnfestet er borte, enten det bestod av "bygdens skikk og bruk" eller av middelalderens *doctrina* – kirkens læresetninger – så trengs et nytt og sikrere feste. Heidegger har vist hvordan vestlig metafysikk og teknologi har vist seg som en farlig erstatning, selv om dette i dag framstår som det eneste *sikre* grunnfestet. Med utgangspunkt i første kapittel tar vi her for gitt at mennesket i stadig sterkere grad vil måtte forholde seg til teknologi og en "manipulert virkelighet".

Men hvordan kan et slikt grunnfeste sikre mennesket i forhold til teknologi? Da mener vi både hvordan selve det autentiske Værensforholdet kan sikres av en innstilling tilsvarende *Gelassenheit*, og hva *mer* som ligger i dette grunnfestet i forhold til andre "autentiske" værensformer, som antatt hos det gammelgreske menneske. Hva kan det moderne menneske *se* som var antatt utilgjengelig i tidligere tider? På *ett* plan kan det moderne menneske få innsikt i og glede av *både* de mystiske og meningsfulle elementene i verden *og* det som teknologisk, instrumentell rasjonalitet kan bringe til veie. Nå er ikke dette det samme som å si at fortidens mennesker *ikke* hadde glede av begge "avdekkingsformer", for det er klart at også grekerne – eller steinaldermenneskene for den del – benyttet seg av instrumentell rasjonalitet. Ting måtte tross alt *fungere*, for eksempel jaktredskaper. Poenget er at moderne teknologi bringer med seg en mye *dypere* innsikt i dette instrumentelle og teknologiske, samtidig som veien i utgangspunktet står åpen for innsikt i det Humane og ettertenkende, i virkelighetens mening og mysterier – så lenge mennesket ikke synker ned i *das Gestell* og blindes for meningsaspektet. Kanskje kan til og med forståelse av vitenskapelige teorier bringe *nye* mysterier fram i dagen.

Men dette er langt fra uproblematisk. Vi kunne for eksempel spørre om Heidegger foretar en regresjon fra *logos* til *mythos* i og med bruddet med den vestlige metafysikken. Denne er jo nettopp basert i stor grad på bevegelsen fra *mythos* til *logos*. Vi må her minne om at

det ikke er om å gjøre å forkaste verken det instrumentelle eller dets resultater. Snarere dreier det seg om å komme i et *høyere* og *sannere* forhold til disse tingene, slik at man blir i stand til å se deres virkelige mening og den rolle de spiller i verden. Rune Nicolaisen sier om teknologikritikken til Heidegger: Det er en ”beskrivelse av vår nihilistiske epoke der væren ikke lenger sender oss noe” (Nicolaisen, 2003: 239). Det er *dette* som søkes gjenopprettet, ikke å ”bli kvitt” *logos*. Vi har allerede argumentert nok for at det ikke dreier seg om en tilbakevending i bokstavelig forstand. Men vi har også sett at det søkes innsikt i det som ”driver mennesket rundt”. Hvis dette skal skje i et ”uvitenskapelig språk” så inneholder det kanskje et mytisk element: Det å anerkjenne at det *finnes* vesener – for eksempel i teknologien – som er i stand til å fange mennesket inn, til å gjøre det til sin velvillige medløper, heller enn at mennesket ene og alene er subjekt *par excellence*. Dette innebærer for øvrig et tap av kontroll vi kan anta som svært uvant og skremmende for det moderne, vestlige menneske.

Den tenkningen vi her forfekter kan synes å innebære en vending mot *mythos*. Kanskje først og fremst på den måten at *språket* tilbakeføres en spesiell form. En form som har med måten mennesker og ting er tilskikket eller sendt ut på sin ferd i verden, om skjebne, og om de krefter og vesener som ”driver oss rundt”. Selvsagt kan det være slik at deler av for eksempel det ”folkepsykologiske” vokabularet har sin rettmessige plass på språkhistoriens skraphaug. Dette kan også være språkbruk som er svært hemmende og stigmatiserende. På den andre siden vet vi også at det ligger store muligheter i å tilby mennesket en *historie* de kan gjenfinne seg selv i, for eksempel slik Alasdair MacIntyre viser til narrativenes betydning i *After Virtue* (MacIntyre, 1990: kapittel 15). Det å tilby eller be klienten om å skape seg narrativer eller *metaforer* er også brukt som virkemiddel innen ulike samtaleterapi. Slik kan det settes i sving transformerende krefter. (Se for eksempel Svare, 2002). Det er dermed god grunn til å mene at språket ikke bare er et instrument for formidling av informasjon, men heller et sted der *krefter utspiller seg*, et sted der mennesket både kan *være* og *utvikle seg*. Her spiller myter, metaforer og fortellinger en viktig rolle – de utgjør et ”sted” der det menneskelige kan utspille seg.

Det vi her har prøvd å fa tak på kan grense til å framstå som *overtro*, både fordi det er en ”gammel” måte å se tingene på, og dermed nærmest per definisjon beheftet med overtro, men også fordi ”alt” som ikke kan forklares i vitenskapelige termer kan antas å være overtro. Dette gjelder så lenge det dreier seg om det man anser som vitenskapens domene – viten om *virkeligheten*. Selvsagt mener man at også ting som poesi og kultur *finnes*, men de er heller en del av vår livsverden, vår *forestillingsverden* – oppstilt som objekt og bestand. I *Die Zeit des Weltbildes* snakker Heidegger om vitenskapene som metodologier som presses nedover verden på en slik måte at de ikke kan fange opp annet enn det som allerede ligger i det han kaller deres

”grunnriss” – *Grundriss*. Alt i verden forstås inn i dette grunnrisset, som også vitenskapen er ”rigorøst” tilknyttet. Slik kan man bare se og forstå verden i lys av dette allerede utlagte grunnrisset (Heidegger 1977b: 119). Andre sammenhenger kan ventes å ikke vise seg overhodet. Det er *dette* Heidegger vil overvinne, samme hvor ”uvitenskapelig” det nødvendigvis er.

Likevel går vi igjen glipp av det vesentlige hvis vi mener Heidegger foretar en regressiv bevegelse fra *logos* til *mythos*. Som sett peker han på hvordan det å bli oppmerksom på *das Gestell* åpner for et *nytt* forhold til Væren. For det å åpne seg for teknologiens vesen, å kunne skjønne hvordan det regjerer slik vi nå har sett, er noe som åpner for å se den mening som ligger også i *andre* ting og fenomener. Den ”ontologiserende” tenkning som Heidegger her representerer mener han kan åpne for å se tings ”sanne vesen”, enten det er et teknologisk artefakt, en praksis eller noe i naturen. Dermed kan man si at det åpner seg en mulighet for et mye *sannere* forhold til virkeligheten enn det mennesker før oss har vært i stand til å innta. Tenk på hvordan urfolk ”kaster seg over” nye ting. Dette behøver i lys av det vi har sett ikke bare å ha med ”ublaserthet” å gjøre, men like mye med det at de *ikke* stiller verden opp som objekter og som bestand. Tvert i mot lar de kanskje tingene tale til seg. Likevel kan vi ikke slutte at disse menneskene har en *bedre forståelse* av disse tingene – det er tross alt det vestlige menneske som vet hvordan de *virker*. Men *summen* blir interessant: Denne ”opprinnelige” avdekkingsmåten *pluss* den kjennskapen det vestlige menneske har om det instrumentelle aspektet bærer til sammen i seg kimen til en *ny* og *bedre* forståelse. Ikke en syntese av ”vestlig” og ”østlig” i form av det typiske kompromisset der begge parter mister noe vesentlig, men i form av en ny og *høyere*, eller *bedre*, forståelse både av enkeltobjekter og av virkeligheten som sådan – av Væren. Vi kunne kalle det en *forening* av *mythos* og *logos*.

Vi skal la dette ligge for nå. Her og nå har vi mer enn antydnet hvilken vei mennesket må bevege seg for å fungere mer i samsvar med sitt fulle og sanne vesen. En slik søken etter noe dypere betyr for øvrig ikke at vi *forkaster* det vi vanligvis ser som ”menneskelige trekk”, slik som for eksempel medmenneskelighet. Det vi ennå ikke har vært spesielt konkrete på er hva *Gelassenheit* egentlig innebærer. Dette må vi se nærmere på for å tilføre realisme til det vi har sagt om å unngå *das Gestell*: *Hva* kan mennesket konkret gjøre for å beskytte seg i forhold til *teknologi*? *Hvordan* kan det fortsette å benytte seg av disse godene uten å ende som bonden med traktoren? Kan *Gelassenheit* fylle den rollen vi har håpet på?

Kapittel 5

Hva er *Gelassenheit*, og hvordan kan det sikre det Humane?

Hvor ligger de relevante forskjellene mellom *Gelassenheit* og andre innstillinger? For å besvare dette skikkelig la oss ta et skritt tilbake og ta utgangspunkt i Arnfinn Bø-Ryggs oversettelse "likesæle". "Likesæle" er en holdning som kan gjenfinnes på flere akser i vurderingen av en persons forhold til en sak. For det første kan det dreie seg om bevissthet eller ikke i forhold til et gitt prosjekt: Om man ikke *faktisk* er seg en handling eller et forhold bevisst, men *potensielt* kunne bli det, så er dette en form for likesæle. For det andre kan man ha ulike holdninger til forhold man *er* seg selv bevisst: Det være seg positivt, negativt eller likesælt. Med andre ord en normativ vurdering av et faktisk forhold. Men kan ikke "likesælt" også bety det å forholde seg med en form for *passivitet* til noe? Som vi har sett bruker Heidegger mye plass i *Die Frage nach den Technik* på å gå gjennom ulikhetene mellom antikk og moderne kausalitetsforståelse. I lys av den moderne forståelsen er mennesket – for eksempel den nevnte kunstneren – en som aktivt går inn og skaper, mens man i lys av en førsokratisk forståelse heller *lar verket fremtre*. Selv om kunstneren så klart ikke stiller seg helt passivt ved siden av det som skjer, så kan i det minste visse aspekter ved denne holdningen – mest åpenbart den "ikke-aktivt-skapende" innstillingen – forstås inn under en type begrep om "likesæle". Ikke minst er denne forståelsen i tråd med Heideggers generelle fenomenologiske tilnærming. Kanskje er dette enda tydeligere når vi hører på det tyske ordet *Gelassenheit*. "*Gelassen hinnehmen*" kan oversettes med å ta det som kommer med *knusende ro* (Tysk ordbok, 1996) eller skulle vi si: *Å la det komme*. *Gelassen* alene oversettes med *sindig* eller *fattet*.

Innenfor et slikt likesælebegrep kunne det i utgangspunktet finnes alle slags normative vurderinger av det som skjer, selv om "knusende ro" tyder på en viss nøytralitet hva det normative angår. Christian Nordberg-Schulz oversetter *Gelassenheit* med å "ha ydmykhet" (Nordberg-Schulz, 1999), og ut fra dette kunne vi si at man med *Gelassenheit* som grunnholdning til verden lar ting skje eller vise seg som de er, hvilende i en holdning av ikke å kjenne hele sannheten, ikke å være subjekt *par excellence*. Dette er langt fra en *laissez-faire* holdning – en sløv eller til og med uinteressert lemfeldighet: For under begrepet *ydmykhet* hører det også en viss grad av *respekt*: Hvis man ikke *tillater* noe eller noen å være som det *er* eller *ønsker*, kan man heller ikke påberope seg å være spesielt ydmyk. Til sammen innebærer dette at man følger *ydmykt* med på det som skjer, men lar det være som det er – fremtre på sine egne premisser så å si. Hvis vi nå legger vekt på det fenomenologiske elementet – noe det er god grunn til når vi arbeider med Heidegger – kan vi antyde at man må være i denne tilstanden for å

kunne *se* klart. Dette omfatter også den normative vurderingen – når man skal se hva det avdekkede faktisk *betyr*.

En slik forståelse er i tråd med måten Heidegger har bygget opp teksten i *Die Frage nach der Technik*: Her begynner han i det common-sensiske og allmenne, før han lar leseren være med på en stadig utvidelse av den horisonten som omgir ”teknologi”. Etter hvert blir også leseren i stand til å se den mening Heidegger ser i ”teknologi” uten at dette er kontingent på retoriske grep. Han presenterer *en måte* å se tingene på – en mulig innfallsvinkel. Dette er nok en svakere beskrivelse enn Heidegger selv ville velge, men det er ikke det viktige her. Poenget er at man ved å nærme seg fenomenene mer og mer – fra ulike vinkler – også kan få øye på den *meningen* de bringer med seg. *Gelassenheit* kan således forstås som en tilstand der man er *åpen* for å *se*. Å ”se” må da forstås bredere og dypere enn det rent visuelle.

Den tekniske verdens mening skjuler seg for oss. Men henleder vi oppmerksomheten uttrykkelig og stadig på dette, at overalt i teknikkens verden rører en skjult mening ved oss, da står vi straks innenfor dette området av det som skjuler seg for oss, og nettopp skjuler seg idet det kommer mot oss. Det som på denne måten samtidig viser seg og trekker seg unna, er et grunntrekk ved det vi kaller hemmeligheten. Jeg kaller holdningen i kraft av hvilken vi holder oss åpne for den skjulte mening i teknikkens verden: Åpenheten overfor hemmeligheten. (Heidegger, 1973: 32)

Å ”fatte” eller ”forstå” kan være begreper som belyser denne ”seingen”. Samtidig er det å kunne *se* klart samtidig som man ikke forstyrrer det observerte gjerne forbundet med en viss avstand – et tilbaketrukket blikk på omstendighetene. Dette gjelder i like stor grad for abstrakte og vesensmessige forhold som for den fysiske verden og det visuelle, eller for det eksperimentelle i vitenskapene. Med utgangspunkt i dette tilbaketrukkete – men likevel interesserte – blikket på omstendighetene er det en mulig *motsetning* til *Gelassenheit* som trenger seg på – nemlig det oppslukte eller nedsunkne forholdet til en sak eller et objekt. Nettopp *dette* forholdet er noe Heidegger har sett nærmere på i sine *tidligere* undersøkelser. Slik undersøkelse av et begreps *motsetninger* kan være svært fruktbart, så la oss ta noen skritt også på denne veien.

I *Sein und Zeit* vier Heidegger en del plass til forholdet mellom *oppslukthet* og *intellektualiserende avstand*. Oppsluktheten beskrives som en av *Daseins* ulike måter å være i verden på, en modus av det å være *kastet* inn i verden – *Geworfenheit*. I disse analysene knyttes den på den ene siden til det han beskriver som *forfallet* – *Verfall*. ”In ihnen und in ihrem

seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das Verfallen des Daseins nennen“ (Heidegger, 2001: 175). Med andre ord noe intuitivt negativt. Dette synes på den ene siden å stemme overens med de implisitte advarslene vi finner i hans teknologifilosofi mot å la seg oppsluke i det teknologiske. På den andre siden har vi allerede beskrevet denne oppslukte innstillingen eller værensmodusen som noe *primært*, som noe *vesensmessig* ved *Daseins* ”hermeneutiske” og brukende væren i verden. For eksempel som tidligere beskrevet i forholdet til verktøyet, der *Dasein* og verktøyet møtes i brukskonteksten. Sett ut fra helheten i Heideggers ”hermeneutiske fenomenologi” synes det også å ligge noe klart normativt i hans beskrivelser av dette oppslukte forholdet som primært: *Dasein* er per definisjon et vesen som alltid er i en oppslukt, brukende omgang med verden. Å la det bli stående slik er likevel altfor enkelt.

Det nevnte forfallet knyttes til en type *glemsel* vi nå skulle kjenne godt: *Dasein* glemmer Væren og trekkes dermed bort fra en mer *egentlig* eller *autentisk* form for væren i verden. Dette begrepet om forfall er derfor ikke *normativt* i tradisjonell forstand, men i den forstand at *Dasein* ikke oppnår full bevissthet om sine værensmuligheter, og blir værende i eller ”forfaller” til et uegentlig liv. Spørsmålet er om disse spenningene fra *Sein und Zeit* mellom egentlighet og uegentlighet, og mellom oppslukthet og intellektualiserende eller betenkende distanse, på en avklarende måte kan knyttes til den *Gelassenheit* han anbefaler i forhold til det teknologiske. Intuitivt synes det å være visse paralleller, men det skal ikke tas for gitt at *Gelassenheit* kan tolkes direkte inn under ett av de andre begrepene her, ikke minst fordi Heidegger selv er tydelig på at hans tenkning stadig er *på vei*. Den utgjøres nemlig av veier, ikke av verk; ”Wege nicht Werke” (Nicolaisen, 2003: 35).

Derfor bør vi ikke se Heideggers tekster som noe som kan fortolkes én gang for alle. I dette ligger det også at begrepene endrer karakter og mening underveis, ”poet som han er, gjentar og gjentar han. Alltid mer og mer mening siden sist ordet ble ytret” (Lovitt, 1977: xxii, min oversettelse). Vi ser dette tydelig i *Die Frage nach den Technik*, der han stadig spør dypere etter hva teknologien *egentlig* er. La oss likevel – eller nettopp derfor – anta arven etter *Sein und Zeit* som et interessant utgangspunkt for én gren av undersøkelsen av *Gelassenheit*. Ikke minst fordi vi nå har lykket ganske godt med å se elementer fra *Sein und Zeit* og ”den sene Heidegger” mer eller mindre under ett. Som vi har sett kan det ligge ressurser der til å se på forholdet mellom å synke ned i en (eventuelt teknologisk) praksis, og det å innta en mer fraværende holdning eller også overstige det konkrete gjennom for eksempel automatisert atferd, noe vi snart skal vende tilbake til.

I forrige kapittel så vi hvordan mennesket kan finne sitt egentlige vesen i å ”realisere” seg selv som *Dasein* – som ”åpenhet for Væren”. Dette er følgelig den typen væren-i-verden som må bevares også i en verden preget av moderne teknologi og trusselen fra *das Gestell*. Vi har allerede sett at den første spiren til en gjenoppretting av et slikt forhold må komme nettopp fra å bli klar over sitt egentlige vesen, for uten at dette skjer forblir man nødvendigvis under *das Gestell*. Likevel vedvarer presset fra det instrumentelle, logiske og vitenskapelig presise og truer med å igjen tildekke det sanne Værensforholdet, inkludert menneskets Humane vesen. Vi kan derfor antyde at *Gelassenheit* må bestå *både* av et slikt sant Værensforhold og noe som beskytter mot presset fra det instrumentelle – eller at det er to sider av samme sak. Mens man i tidligere, mindre teknologisk pregede tider kanskje kunne klare seg uten denne beskyttelsen, er det nå like plausibelt å anta at beskyttelsen ligger nettopp i et ”enda sannere” Værensforhold enn det tidligere tider kjente. For hvis mennesket kan forholde seg til teknologien og dens vesen *uten* å fanges inn av den så kan vi anta at et høyere forhold er oppstått. Motsatt har vi vært inne på hvordan det å *se* teknologiens vesen kan være en *forutsetning* for å komme til et sannere Værensforhold. Sagt annerledes så *krever* det å leve i en moderne verden mer av mennesket hvis det skal kunne fortsette å *være* slik dets egentlige vesen åpner for, men samtidig gir dette muligheter for et *sannere* forhold til Væren enn noen gang tidligere. Dermed kan *Gelassenheit* som tidligere antydnet bli å forstå som den innstilling mennesket må møte *alt* med i sin omgang med verden, det blir *synonymt* med det sannere Værensforholdet, med det vi kalte en konkret utopi – i positiv forstand. La oss utforske dette bedre.

Oppslukthet, avlastning og distanse

Hvordan skal mennesket kunne bruke moderne teknologi og nyte dens goder uten å la det berøre sitt ”innerste vesen.”? Ut fra det vi har sett om *das Gestell* virker det nærmest paradoksalt. Nærmest samme hva vår tidligere nevnte bonde gjør, så innhentes han av *das Gestell* – hvis han da ikke unngår å omgås mye og skiftende teknologi. Men vi har allerede slått fast at mennesket for all framtid og per definisjon er henvist til både å omgås og bruke teknologi – teknologi som ofte vil være ”bruk og kast” gjenstander og også slik sett mer bestand enn objekter. Slik bruk innebærer uvegerlig en viss type eller viss grad av oppslukthet. Vi har også sett hvordan *Dasein* alltid allerede er i en brukende omgang med verden. Slik sett føres den nevnte spenningen fra *Sein und Zeit* videre, bare med teknologi som ramme: Hvordan ”oppslukes” i teknologi uten å la det ”berøre sitt innerste vesen”, og slik unngå å bli berøvet for et autentisk Værensforhold?

Det må så klart ha med *måten* man forholder seg til tingene på – slik vi så med bondens forhold til traktoren. Men som vi så kan selv han bli offer for *das Gestell*, uansett hvor ”opprinnelig” forhold han presumptivt syntes å ha til tingene i verden. Dessuten antydnet vi også nettopp at *Gelassenheit* kan være det forholdet som trengs til *alt* i verden. Dette kan imidlertid skape problemer, for hva er mennesket egentlig hvis ikke *noe* skal gis tilgang til å berøre dets innerste vesen? Men la oss la dette ligge inntil videre. Vi vet at det ikke bare er konkret teknologi som trekker mennesket inn i *das Gestell*. Som vi har sett er det i like stor grad den vestlige metafysikken forstått som all avdekking, tenking, språk og den presise vitenskapen. Alt dette presise, objektive og meningstømte fortsetter å utøve sitt trykk selv om man bare i liten grad forholder seg til konkret teknologi. La oss derfor utforske forholdet mellom oppslukthet, avlastning og distanse og se om vi nærmer oss noe som passer med det vi til nå vet om *Gelassenheit* og fordringen fra *das Gestell*.

Vi har tidligere sett hvordan teknologi kan defineres som avlastning – jamfør Gehlen. Men vi kan bruke begrepet ”avlastning” også i en litt annen forstand – nemlig om *måten* eller *graden* man lar seg engasjere eller ”oppsluke” i en aktivitet eller i verden generelt. Et godt eksempel er det å kjøre bil, som er noe de fleste besitter en viss ekspertise i og derfor kan kjenne seg igjen i. Uten å i *en viss forstand* være oppslukt i denne aktiviteten ville ikke bilkjøring være *forsvarlig*, om overhodet *mulig*. Og ikke bare er bilen en ”avlastende teknologi” for menneskets føtter, det foregår også en rekke ”avlastninger” i sjåføren som lar han ”oppslukes i bilkjøring” heller enn å konsentrere seg om ”styring, gir og brems”. Vi kunne også kalle det ”automatisering”. Merk hvordan brødrene Dreyfus’ teori om ekspertise støtter opp om dette: De viser hvordan man oppnår stadig økende grad av ekspertise ettersom man blir mindre og mindre *bevisst* det man egentlig gjør, og i stadig mindre grad kan forklare eller formidle det. Kun et *begynnerstadium* kan formidles direkte når det er snakk om kompliserte aktiviteter som det å kjøre bil (Dreyfus, 1988).

Langs en annen akse er det klart at sjåføren ikke kan la seg synke helt inn i denne oppsluktheten. Det ville som vi så fra *Sein und Zeit* være et forfall som ikke representerer en autentisk værensform. Én ting er å la seg midlertidig oppsluke i rollen som ”sjåfør” – bevisst eller ubevisst – noe annet er å *forbli* der og kanskje la sin egen væren defineres gjennom denne rollen. Dette kan forstås både som ”identitet”, og mer som en ”øyeblikkets aktivitet” – både privat og sosialt forstått. Merk igjen at det ikke ligger noe normativt i dette – for eksempel som en nedvurdering av ”sjåfører” i forhold til for eksempel ”akademikere”. *All* slik oppslukthet i et prosjekt representerer en type fall – fall vekk fra seg selv som *Dasein* og egne værensmuligheter. Men la oss her se videre på oppslukthet og avlastning for å belyse det

konkrete forholdet man kan ha til teknologi heller enn det å ”bevare blikket for værensmulighetene”. *Gelassenheit* fordrer som vi har sett en viss type *bevissthet* ovenfor teknologien. Det samme gjør det å være et *Dasein* i verden – i en viss forstand må *Dasein* alltid være oppslukt, samtidig som det bevarer et egentlig, autentisk eller sant Værensforhold. Og som vi har sett fordrer både begrepet *Gelassenheit* og kravet om at *Dasein* skal leve autentisk en viss *avstand*: *Ha ydmykhet, la ting være, men ha oversikt*. Kan det sies noe generelt om *hvordan* og *hvor dypt* man kan la seg oppslukes, eller hvilket ”kompleksitetsnivå” den oppslukte aktiviteten kan ligge på? Dette spørsmålet kunne stilles også til ”den tidlige Heidegger”, uavhengig av problemet med teknologiens vesen. Men spørsmålet får ytterligere relevans når vi stiller det i forhold til teknologi og *Gelassenheit*.

Francis Sejersted skriver i arbeidsnotatet *Rutine og Valg* om teknologisk utvikling. Med utgangspunkt i økonomisk teori undersøker han om det er ”maksimeringsprinsippet” eller ”satisfieringsprinsippet” som ligger til grunn for samfunnsmessig endring, herunder også økonomisk og teknologisk endring: *Velger* mennesket ut fra ønsket om å maksimere godene, eller ut fra ønsket om å opprettholde et nivå det finner tilfredsstillende? Det første representerer *det bevisste valget*, mens de som er fornøyd med et ”tilfredsstillende nivå” kan nøye seg med å handle rutinemessig (Sejersted, 1989). Denne rutinen fungerer som en *avlastning* fra det å *stadig* måtte ta bevisste og veloverveide valg, noe man kunne anta ville overbelaste et menneskes kapasitet – i hvert fall tidsmessig: For det er ikke rasjonelt i noen betydning av begrepet å måtte ”finne opp hjulet på nytt” hver gang en handling som innebærer et *valg* skal utføres (som vel alle handlinger gjør), om nå dette valget dreier seg om noe konkret, om hvordan man skal forholde seg til en sak, eller om det er av mer eksistensiell karakter.

I følge dette er altså én (naturlig) måte å være i verden på det å *ikke* være bevisst alt man gjør, men tvert i mot (med god grunn) la rutine styre deler av livet. Vi kan da snakke både om rutine i måten vi er på og de større valgene i livet, men også i måten vi forholder oss til *enkle* eller *kroppslige* ting. Jamfør eksemplet med bilkjøring. Det er flere linker i dette til vår undersøkelse. Spørsmålet om rutine eller valg er tett knyttet til *Gelassenheit* da det dreier seg om den holdning eller bevissthet man har til prosjektene man engasjerer seg i – teknologiske eller ikke. Imidlertid er ikke dette noe en-til-en forhold, for igjen er det flere akser å forstå ting langs: Det å være avlastet fra stadige bevisste ”valg”, slik Dreyfus og Dreyfus kan tolkes, er ikke nødvendigvis det samme som ikke å være *oppslukt* i praksisen. For eksempel er en racerfører fullt konsentrert om kjøringen, men nyter like fullt godt av, og er *avhengig av*, en rekke avlastninger i slik forstand. På samme måte er mennesket i sin daglige omgang med

verden avhengig av en rekke slike avlastninger, for eksempel i det å kunne konsentrere seg om en tekst samtidig som man skriver notater.

Man kunne si at mennesket er avhengig av avlastning for å kunne oppslukes i en *høyere* ordens praksis, ja til og med at denne praksisen *skapes* gjennom avlastning; avlastning eller automatisering av delpraksiser. La oss rekonstruere dette i Heideggers begrepsapparat: Mennesket eller *Dasein* må for å leve autentisk, og dermed til fulle være Humant (som definert i *Brief über den Humanismus*), ikke bare synke hen i konkrete praksiser, men også anlegge et større perspektiv på seg selv og sin verden. På samme måte har vi sett at det å se meningen eller sannheten i én praksis, i én situasjon – alltid også er en *tildekking* av andre sannheter. Vi trekkes dermed mot å si at det vi snakker om er måten man definerer eller bedømmer en situasjon. Eller riktigere: Hva *ser* vi? Ser vi traktoren bare som instrument, der andre måter å se den på er skjult for oss? Ser vi den som ”teknologi” – som en representant for *das Gestell*, eller ser vi den som en del av den større helheten, en del av det nevnte kausalitetens firfold som skaper åker der det før var utmark? Og når det gjelder avdekking mer generelt – ser vi verden som sammensatt av atomer og molekyler, atskilte enkeltindivider og objekter, eller som et sted der Væren åpner seg, og vi ”drives rundt av motsetninger”? Vi snakker derfor om avlastning som en mulighet til å kunne forflytte blikket – til å heve det for å kunne se det som er relevant heller enn det som trekker oss inn i en snever form for ”seing”, enten det gjelder oppslukthet i sjåførollen, i akademikerrollen eller oppslukthet i den instrumentelle formen for avdekking.

Francis Sejersted har sett på det vi kunne kalle yterpunktene på én akse, og vi har sett hvordan dette representerer to ulike måter å være eller oppslukes i verden på: Det nivået man *ser* blir det bevisste, det man mer eller mindre er *oppslukt* i. Det som dermed *tildekkes* kan vi si man blir avlastet fra. Det ligger også i begrepet avlastning en intuisjon om at det man avlastes *fra* er noe *lavere* enn det man *ser* eller befinner seg *i*, noe *mindre* relevant. La oss se nærmere på dette.

Innebærer *Gelassenheit* oversikt over ”relevante nivåer”?

Vi har nå sett både ut fra *Sein und Zeit* og mer generelt at *Gelassenheit* må representere en *bevisst* og samtidig *ydmyk* innstilling til det som viser seg i verden heller enn en desinteressert likegyldighet. Det ser heller ikke ut til å dreie det seg om å kjenne tingenes ”indre funksjon” eller liknende – det gjelder heller å la ting være som de er, mens man *løfter* blikket i en *ydmykhet* og dermed *åpenhet* for den meningen som ligger i alt som finnes. Dette innebærer å se verden og de vesen som finnes der *som de er*, heller enn å presse kategoriseringer over ting og fenomener, jamfør Kant. Slik kategorisering kan *motvirke Gelassenheit*, *motvirke* åpenheten:

”What Newton and Kant provide is thus the blueprint for transforming the world into sheer resource, mer equipmentality” (Pattison, 2000: 95). Vi ser i dag hvordan nye ting ikke lenger vekker samme interesse, kan det være fordi de raskt – altfor raskt – puttes inn i en kategori? Heller enn å la verden vise seg som den er tres forhåndsdefinerte kategorier over fenomenene. Kant har muligens en deskriptiv suksess her – ikke minst fordi Kant selv kan ses som en *del* av forfallet i metafysikken, som et produkt av sin tid. For Kants kategorisering er en naturlig følge av at verden stilles opp som objekter, for ikke å snakke om bestand, der den ene bestand-delen er den andre lik. I denne forståelsen av virkeligheten er det ingen grunn til å vise interesse for et enkelt tre når man har en skog – eller riktigere, et *hogstfelt* – fullt av dem. Når ting stilles opp som objekter med utgangspunkt i mennesket som subjekt *par excellence* vet vi per definisjon hva noe er før vi har undersøkt det. Et raskt blikk er nok.

Det er også et poeng hvordan mennesket kjenner til flere ”kategorier” som kan tres over inntrykkene i dag. Da snakker vi om *teknologiske* og *vitenskapelige* ”kategorier”, ikke Kants tolv kategorier. For det jevne menneskes teknologiske terminologi er blitt så omfattende at det presumptivt tror seg å kunne kategorisere hva som helst innenfor denne rasjonalitetshorisonten. *Gelassenheit* fordrer det motsatte – det å åpne seg for den mening som *viser seg*. Det fordrer det fenomenologiske *mit-Sein* som betoner en sameksistens med fenomenene (Nicolaisen, 2003: 144), en tilstand der sjel-legeme problemet aldri oppstår; vi vet at verden er som den er nettopp fordi den viser seg for oss som den gjør – det er bare å åpne seg for mer enn det logisk-rasjonelle og den smale formen for erkjennelse som er mulig innenfor det teknisk-vitenskapelige paradigme.

Når vi snakker om ”mening” blir det også nødvendig å snakke om ”relevans”. For den mening vi ser må på en eller annen måte ha relevans for mennesket for overhodet å kunne oppdages. Relevans til dets liv, eller til et eller annet som mennesket kan *forstå*, noe som utgjør en del av dets verden, slik vi forstod det nå vi snakker om narrativer og metaforers kraft. I *denne* forstand er ikke ”atomer og molekyler” en del av menneskets verden – det er ikke noe det trenger å forholde seg til annet enn gjennom vitenskapen. Det skal selvsagt sies at forskningen på områder som dette kan få svært så store følger og dermed relevans også i *menneskenes verden*. Dette er på den ene siden et ganske banalt poeng, men det er også noe av det som gjør vitenskap og teknologi så ”forførende”: De har helt tydelige effekter vi *må* forholde oss til, og de har uovertrufne forutsigelseskrefter. De kan som vi har sett knapt betviles innenfra.

Men når det gjelder de ”viktige elementene” i et menneskeliv så er *hjemmet, jorden, sola, lufta og vannet* minst like viktige som *teknologien*. For teknologiens del ikke så mye

måten de teknologiske ting fungerer på, teknisk sett, men *måten* teknologien *er* i verden, måten den *gjør* noe med oss. Husk her det vi sa om at det moderne menneske kan oppnå et *sannere* Værensforhold enn noe menneske før det: På Platons tid hadde teknologiens vesen liten relevans for mennesket, selv om dets frø allerede var sådd og gjødslingen igangsatt. Denne manglende relevansen gjorde det også vanskelig å *se* dette vesenet – for dets mest *vesentlige* uttrykk lå nesten 2000 år fram i tid. I dag ligger dette vesenet klarere i dagen, og representerer som vi har sett både en *fare* og en mulighet for det moderne menneske til å få en *bedre* forståelse av seg selv og sin plass i verden, samt av Væren overhodet.

La oss se nærmere på det å ha blick for ulike *forklaringsnivåer* – eller riktigere – ”fenomen-nivåer”⁶. Til forskjell fra den oppslukte eller forfalte tilstanden som enten retter seg mot et eller annet livsprosjekt eller inn i *das Gestell*, så ligger det en type transcendens i et autentisk Værensforhold, og dermed i *Gelassenheit*: Selv om Væren *selv* ikke er noe transcendent som ”eksisterer der ute”, så må mennesket transcendere den ”primære modus” av oppslukthet, enten det gjelder et teknisk forhold eller noe annet. La oss bruke det å se teknologiens vesen – *das Gestell* – som eksempel: Vi kunne kalle dette en *ontologisering* av samfunnsmessige trender og sammenhenger, eller en ontologisering av det *ontiske*. Et betimelig spørsmål ville derfor være om en ”riktigere” holdning til teknologi spesielt og verden generelt ganske ”enkelt” dreier seg om det vi kunne kalle ”sosialfilosofisk innsikt”. Er det slik at man ved å anlegge et slikt blick på verden oppnår et autentisk Værensforhold, eller dreier det seg om noe mer enn dette?

Vi har allerede sett at det *Gelassenheit* skal lede fram til ikke kan dreie seg bare om å se flest mulige kausalforbindelser – i betydningen årsak og virkning. Imidlertid kan man ved en ontologisering av det som ”viser seg” i det man ellers ville kalle et sett av kausalforbindelser kunne se det *vesen* som er tilknyttet det aktuelle nivået av forklaring. La oss kort bruke internasjonal handel som eksempel: Ved en ontologisering og tilhørende ”vesenstilskrivelse” kan man komme opp med mange ulike beskrivelser av denne virksomheten, avhengig av hvilke nivåer som anses relevante. For det er klart forskjell på hvilke nivåer som *angår* mennesket og hvilke som ikke gjør det, eller som ikke angår det i *like stor grad*. Hvis man skal se ”det riktige” nivået å beskrive internasjonal handel på, så må man se hva denne handelen *innebærer* for alle involverte, både her og nå og i menneskets og verdens historie: Man må altså se på mer enn den internasjonale bedriftens økonomiske utbytte – isteden må man – for eksempel om man

⁶ *Forklaring* assosieres gjerne med spørsmålet *hvorfor* i en årsak - virkning konstellasjon, heller enn det mer fenomenologiske *hvordan*. Se s 50.

driver handel med u-land – se hva man *egentlig* gjør: Overfører man i realiteten ressurser fra fattige land til rike, internasjonale selskaper, eller driver man handel på en måte som alle involverte får økt velstand av? Hvilken historisk betydning har virksomheten? Vi kunne kalle det en mer *holistisk* tilnærming.

Dette eksemplet er klart normativt beheftet, men det viser for det første hvordan ulike nivåer av beskrivelse kan avdekke mening på ulik måte, dessuten er det normative elementet også *tilsiktet*: For hele ideen om at mennesket trenger å etablere et nytt og antatt sunnere forhold til teknologi er selv normativ. Nettopp dette normative gjør at man må ta *andre* og *videre* hensyn enn de mest åpenbare og direkte. For å følge Hans Jonas så må mennesket med de midlene det rår over i dag utvide sin etikk til å være mer enn nabo- og nærhetsetikk. På samme måte er det klart normativt når Heidegger viser til *manglene* i det moderne menneskes humanitet eller værensutfoldelse. Dermed føyer vi flere nivåer som er viktige, og dermed ”riktige” for mennesket – til de vi nevnte over. Vi skjønner også at muligheten for *avlastning* faktisk kan ses som en *forutsetning* for å kunne ”se” den mening som ligger i en ting eller aspekter ved verden. For eksempel er ”døren” mest relevant for mennesket gjennom sine funksjonelle stillinger som ”lukket” eller ”åpen”. Dens bestanddeler eller andre egenskaper er ikke like viktige, selv om også det *estetiske* – men da kanskje på et annet plan – kan være nesten like viktig som funksjonen. Det at mennesket er i stand til å oppfatte døren som ”dør”, samt til å anvende den til dens formål, fungerer i stor grad som avgrensning for hvilke nivåer som er viktige nettopp ved ”døren”. For mer kompliserte og abstrakte ting er bildet selvsagt mer sammensatt, men som vi så i eksemplet med internasjonal handel er det ikke umulig å gjøre visse avgrensninger i hva som er viktig å *se*.

Likevel blir det for enkelt å redusere dette til ”sosialfilosofisk innsikt”. Vi har allerede sett hvordan det mest grunnleggende i et slikt Værensforhold er å (gjen)opprette en annen form for avdekking – en avdekkingsform der det værende og dets mening ses som bestemt ut fra *Væren* selv. Det har andel i og utspring fra noe *høyere* heller enn å representere en ren ”metodologisk ontologisering”. Det er *Væren* som utgjør det forenende i kausalitetens firfold, og som slik sett sitter med de fleste kortene. Mennesket er ikke derfor nødvendigvis *determinert*, men det ”drives rundt” av ”sondrende forvirringer”. Dermed dreier *Gelassenheit* seg ikke *bare* om en innstilling som trengs for å flytte oppmerksomheten noen hakk opp heller en å se det rent teknologiske – i betydningen ressurs, bestand og instrument. Husk igjen hva Heidegger sier om ”muggen”, og det som gjør den til nettopp ”mugge”: Det viser seg selv når den *brukes* til å helle med. I Rune Nicolaisens ord må vi ”bevare det ved oss som fremdeles har øre for andre måter å tolke verden på” (Nicolaisen, 2003: 240). Slik sett har *Gelassenheit* del i

eller utgjør selv det autentiske Værensforholdet, inkludert *Daseins* åpning av seg selv *mot seg selv* og sitt vesen, heller enn dets lukning inn i *das Gestell*.

Gelassenheit skal slik gi et ”enkelt og rolig” forhold til teknologiens verden. ”Vi lar de tekniske gjenstander slippe inn i vår daglige verden og lar dem likevel være utestengt, dvs. vi betrakter dem lik ting som ikke er absolutte, men selv er henvist til noe høyere” (Heidegger, 1973: 31). I denne teknologiens verden kan de ellers skjulte meninger vise seg slik vi så i eksemplet med internasjonal handel, selv om ikke dette var noe teknologisk i konkret forstand. På ett plan dreier derfor *Gelassenheit* seg om en åpenhet for å se den mening som ligger i fenomener utover den som gis av mål - middel rasjonaliteten, og som ofte blir ”ressurs” eller ”instrument”. Vi skjønner også at *Gelassenheit i seg selv* innebærer en *ydmxykhet* i forhold til det å la ting ”vise seg som de er”, ikke bare ”sosialfilosofisk innsikt”. Dermed innebærer *alltid allerede* denne *Gelassenheit* – i tillegg til å la ting *være* – en evne til noe *annet* enn den instrumentelle ”bestandsavdekkingen”. Dette inntrykket korresponderer med det vi har sett om den nevnte bondens forhold til traktoren: Avdekker mennesket verden på riktig måte, og dermed ser sin egentlige Humanitet – kan man det møte teknologien med den nødvendige avstand og ro. Hadde bonden hatt *dette* utgangspunktet, en trygghet på seg selv som *Dasein* kombinert med en evne til å se det teknologiske for hva det *er*, ville han ha vært grunnfestet på en måte som gjorde ham mer ”usårlig” for *das Gestell* enn han er med sitt grunnfeste gitt i de konkrete ting og tradisjoner. Dette nye grunnfestet kan dermed sørge for at mennesket ikke får *tilsvarende* behov som tidligere for å la sin menneskelighet, sin verdi, sin måte å være i verden på, defineres og styres ut fra kontingente og omskiftelige elementer i verden.

Kritiske anførsler

Vi begynner nå å få et visst tak på hva *Gelassenheit* er, og hvordan det kan fungere ved å skape nødvendig avstand fra det *instrumentelle* både i konkret teknologi og i verden ellers. Denne avstanden skapes på en måte gjennom ”avlastning” – det å flytte blikket opp til det ”egentlig høye i tingene” heller enn å oppslukes i det konkrete og partikulære. For *Gelassenheit* innebærer som vi så ikke bare et ”rolig og avslappet forhold”, det vil si *ikke oppslukt*, men også å forholde seg til tingene som om de ”ikke er absolutte, men selv er henvist til noe høyere.” (Heidegger, 1973: 31). Dette i kontrast til måten det kategoriserende subjekt *par excellence* avdekker verden. Imidlertid reiser dette en del problemer vi må ta stilling til. For kan vi ikke sies å forholde oss til tingene som henvist til noe høyere også når vi ser dem som *bestand*? Vi har sett at Heidegger avviser at det skulle være mennesket *selv* denne ”bestandgjøringen”

representerer, selv om det kanskje ved en ”første kritikk”⁷ selv tror nettopp dét – at verden er stilt opp i dets ”eget bilde”.

Slik sett er det noe høyere – eller i hvert fall større enn oss selv – vi forholder oss til når vi avdekker tingene som bestand. Imidlertid er det *das Gestell* denne bestandgjøringen representerer – ikke *hele* Væren, selv om *das Gestell* også så klart er et aspekt ved Væren. Med andre ord – når vi forholder oss til tingene som bestand så forholder vi oss ikke til det *egentlig* høye i tingene, bare til et smalt utsnitt som er oppsatt av *das Gestell*. Rundt omkring oss finnes derfor en hel verden vi ikke får tilgang til om vi bare forholder oss til det som ligger ”lenger inn” på ”den teknologiske grenen” For å se tingene som de *er* må vi se oss selv i forhold til selve *stammen* – se at treet utgjøres av *flere* grener festet på den samme stammen. Vi må altså søke *utover* og *forbi* det som stilles opp og gjøres tilgjengelig for oss under *das Gestell* – til noe hvis mening er bestemt av *hele* menneskets verden, og ikke bare aspektet av *bestand* og av *årsak* og *virkning* mellom objekter.

Vi nevnte i sted hangen til *kategorisering* som noe som kan skygge for et sant Værensforhold, og hindre utvikling av *Gelassenheit*. Men er ikke slik kategorisering også en type avlastning? Det er heller ikke her plausibelt at bonden må oppdage alt på nytt hver gang han ser en type traktor han ikke kjenner. Han må kunne tillates å gjenkjenne den som nettopp ”traktor” heller enn å måtte se den i funksjon før han skjønner hva slags ting det er. Dette sier seg selv. Poenget er heller at han likevel *ikke* kjenner den *fullt ut* før han har sett den i aktivitet, prøvd den og blitt fortrolig med den. Han kjenner ikke følelsen den gir under arbeidet, eller om den trives best i skogen eller på jordet. Dette viser seg først i bruken, selv om bondens innlagte, avlastende ”hurtigreferanser” lar ham slippe å begynne fra *bunnen* hver gang han påtreffer en ny modell. Slik gis han muligheten til å kategorisere til en viss grad, uten at det må gå utover hans videre avdekking av virkeligheten slik den *egentlig* er. Kategoriseringen representerer slik sett noe tentativt – en utgangsposisjon å møte verden med heller enn noe som ukritisk tres over den. På en enda dypere måte trenger vi ikke bruke begrepet kategorisering overhodet. Fenomenologisk kunne vi beskrive det slik: Fenomenet viser seg først som en traktor. Etter hvert som bonden kommer nærmere ser han hvilken type det kan være, og når han endelig får anledning til å prøve den kjenner han hva den er god for – han *ser* dens plass i helheten.

Før vi begynte å se på avlastning antydte vi et mulig problem med å anlegge *Gelassenheit* til *alt*, og ikke bare til konkret teknologi: Hvis mennesket ikke skal la *noe* i dets vei berøre dets innerste vesen, blir ikke mennesket da nettopp til noe Heidegger *kritiserer* som

⁷ Før denne ”første kritikken” ses bestanden som *objektiv*, som *reell*. Se side 26.

en del av *das Gestell*? Alt behandles med kjølig avstand heller enn innlevelse – som om det ikke hadde iboende verdi eller mening, selv andre mennesker? Imidlertid er denne kritikken grunnet i en altfor enkel forståelse. Poenget er å finne *samsvar mellom nivåer*: Når menneskets vesen defineres ut fra dets ”åpenhet for Væren” – det å være *Dasein* – så er det klart at *akkurat dette* ikke kan berøres av mer kontingente ting slik som et annet menneskes mer kontingente egenskaper – enten det vil eller ikke. Dette betyr *ikke* at man ikke *kan* eller *skal* la sine følelser virke i forhold til andre mennesker, dyr eller for den saks skyld ting. Det man imidlertid ikke må komme i skade for er å la disse forholdene tildekke forholdet til Væren slik at man igjen begynner å avdekke verden som bestand.

La oss se på et eksempel: Vi har sett at mennesket på én måte bare kan *fungere* i verden gjennom muligheten til avlastning, til å kunne distansere seg fra ting og prosesser. Dette kunne vi si også gjelder andre mennesker: For mennesket *kan ikke* forholde seg med ”personlig innlevelse” til alle det påtreffer. En viss distanse eller til og med ”blaserhet” er nødvendig. Likevel trenger ikke slik ”distanse” til andre mennesker å føre til at de ses som instrumenter eller bestand. Som det følger av det å være i et sant Værensforhold kan vi godt (potensielt) *se* den mening som ligger i hvert enkelt tre i skogen uten å måtte *kjenne* alle trærne. Heller ikke må dette føre til en ren *ressursforståelse* av trærne eller skogen. Dette bør uten videre kunne overføres til menneskenes verden, da vi ikke her snakker om *menneskeverd* eller det unike ved mennesket, bare om hvordan vi *avdekker* verden: Det å ikke gå inn i hver enkelt skjebne, eller å forholde seg direkte til hver enkelt person når man vandrer gjennom byen, betyr *ikke* at man må se menneskene som bestand. For det å se menneskene som *masse*, som menneskehet, å se den mening som ligger i et overindividuet nivå heller enn å forholde seg direkte til individet, er ikke det samme som å se det som *ressurs* og *bestand* gjennom den nevnte teknologiske avdekkingsformen. Og det som *sikrer* at det forblir på denne måten er nettopp det sanne Værensforholdet som ligger i *Gelassenheit*.

Dermed er det slik at *Gelassenheit* til alt som viser seg i verden heller *muliggjør* og *sikrer* at vi kan fortsette å se den mening og verdi som ligger i mennesker og ting *også* på ”lavere nivåer” enn deres andel i Væren. Dette skjer *direkte* ved at et sant Værensforhold opprettholdes, og *indirekte* ved at *das Gestell* ikke tillates å dominere avdekkingen. Slik tillates for eksempel også det vi ellers kjenner som ”menneskeverd” å *være*, det som Heidegger i utgangspunktet transcenderer og gjør til et ikke-tema gjennom sitt nevnte svar til Jean Beaufret.

Det er ytterligere ett viktig spørsmål som trenger seg på i forhold til *Gelassenheit*. For vi vet nå at *das Gestell* kan ses som det vesenet som gjennomsyrrer den forfallshistorien som begynte med en vending bort fra Væren til fordel for det *værende* – en vending mot forklaring

og ikke mist *kontroll* av disse værendene i verden. Det elementet vi her må se på kunne vi med Heideggers Nietzsche-kritikk kalle menneskets *vilje til makt*. "Nietzsches tenkning blir for Heidegger selve prototypen på en tenkning som vil at verden skal underkaste seg mennesket" (Nicolaisen, 2003: 266). Vi skal gå nærmere inn på selve Heideggers fortolkning, det vi har bruk for her er bare begrepet "vilje til makt" forstått på nettopp denne måten. For ikke bare gir dette seg utslag i denne forfallshistorien, vi må også anta slik vilje til kontroll som en nødvendig del av menneskets "fysiske vesen"; en nødvendighet for å bøte på de *manglene* Gehlen viser til. For mennesket som *Mangelwesen* er *dømt* til å søke kontroll med omgivelsene. Mennesket er ikke *bare Dasein*, eller "åpenhet for Væren". Dette er kanskje det største problemet i forhold til *Gelassenheit*. For ut fra det vi har sett i første kapittel er ikke denne evnen og viljen til kontroll noe vi simpelthen kan legge til side. Teknologi er *nødvendig*, på samme tid som det også representerer et potensielt farlig kontrollerende element og institusjonalisert "vilje til makt". På grunn av elementet av nødvendighet kan vi ikke *bare* plassere det under forfallet i metafysikken – som noe vi kan forkaste.

Men heller ikke Heidegger gjør dét – for teknologi er noe vi både "kan og bør benytte" oss av. Vi må med andre ord *fortsette* å endre verden – forme den til våre formål – *samtidig* som vi ser at det vi gjør er avdekkinger av Væren og *ikke* vi selv som definerer eller stiller opp verden i vårt eget eller vitenskapens "bilde". *Gelassenheit* medfører altså ikke at vi må la alle de konkrete ting være *i fred*. Riktigere er det å si at vi må la "viljen til makt" *være* – heller enn å la den definere oss. For den er en *nødvendig* del av mennesket. Vi må bare huske vårt egentlige vesen og se at vi ikke er *kun* slik "vilje til makt". Men kan ikke *Gelassenheit* dermed forstås som en type instrumentell holdning til teknologien og dens vesen? "Bruk den, men ikke la den påvirke deg?" For det å la det teknologiske "være som det er" betyr også en form for *aksept* av det teknologisk-instrumentelle elementet, slik vi i de innledende undersøkelsene av begrepet "likesæle" så at det ligger en viss form for *respekt*. Og er det slik at Heidegger i realiteten *etterspør* nettopp et instrumentelt syn på teknologi – ikke i betydningen at den *bare* er et instrument, men at hele dens vesen bør behandles instrumentelt? I så fall, hvorfor skulle ikke også *dette* trekke mennesket med seg inn i en instrumentell værensform like mye som det å handle instrumentelt *internt* i denne praksisen antatt vil gjøre? Vi kunne også reformulere spørsmålet i hele vår undersøkelse slik: Hvis en praksis i sin natur er slik at den ikke tillater andre "verdensbilder", "sannheter" eller former for rasjonalitet, er det da mulig å opprettholde et bruksforhold til denne praksisen samtidig som man søker å overstige dens grenser?

Vi ville gå glipp av det viktigste om vi sa at mennesket dermed ikke kan unnsnippe *das Gestell*. For igjen må vi huske at det vesentlige for Heidegger ikke er om vi *også* bruker vår

instrumentelle fornuft, men faren ved at den blir den *eneste* form for tenkning eller rasjonalitet, og – i samme åndedrag – at alt settes opp som *bestand* heller enn som meningsfulle aspekter ved verden. Dette bruddet handler mer om å *utvide* eller *gjenoppdage* sitt erkjennelses- og rasjonalitetsområde enn å *begrense* den ene siden som under *das Gestell* står tilbake. Poenget er at fokuset må ligge på det man ønsker å gjenopprette – ikke kun på det man trenger å begrense. Dette er både et common-sense poeng og noe vi kjenner fra åndelige tradisjoner – der det *også* gjerne gjelder å ”utvide bevisstheten” i en eller annen form. I tillegg følger det av teorien om *das Gestell*: For hvis man stadig søker mer kontroll – selv om det er for å bekjempe *das Gestell*, så graver man seg bare dypere ned i uføret. Vi må heller ”bevare det ved oss som fremdeles har øre for andre måter å tolke verden på. Det å være annerledes enn teknikken er den eneste måte å gjøre noe med den. Alt annet vil være å være teknisk” (Nicolaisen, 2003: 240). Dermed er det heller ikke – for å vende tilbake til spørsmålene vi stilte over – slik at *Gelassenheit* ”egentlig” er en slags ”høyere ordens instrumentalitet”. Snarere tvert om. For selv om man må fortsette å benytte seg av teknologi *også* som instrumenter for vår ”vilje til makt”, så er poenget med *Gelassenheit* at man *også* skal se den mening som ligger i dens vesen, i det ”høyere” elementet de konkrete teknologiene er ”henvist til”. En slik utvidelse av menneskets erfaringsområde er den eneste sporen som kan åpne for en vekst ut av *das Gestell*, og *Gelassenheit* forstått som ”høyere ordens instrumentalitet” utgjør *ikke* en slik spore.

Imidlertid grenser vi mot et sentralt problem ved en slik type prosjekt vi forsøker å støtte Heidegger i: For en søken etter noe man ikke helt kan sette ord på, noe som vanskelig kan defineres innenfor det gjeldende paradigme, er ingen likefrem oppgave. Samtidig blir ekstern kritikk vanskeligere – i hvert fall om vi ser falsifiserbarhet som kriterium for en god teori. Heidegger kan avvise de fleste kritikere ved ganske enkelt å henvise til at deres teorier er ”metafysiske” – det vil si at de representerer det tidligere nevnte forfallet i metafysikken og selv ikke kan se utover dette områdets snevre grenser. Dette gjør ikke kommunikasjonen enklere. La oss likevel – eller snarere *nettopp derfor* – fortsette vår tentative undersøkelse, så kan vi til slutt se om *helheten* framstår som et plausibelt alternativ.

***Gelassenheit* hos Hamsuns Isak og mot nye horisonter**

La oss vende tilbake til den nevnte bonden og traktoren hans. Hva må han konkret gjøre i sitt forhold til traktoren og verden generelt? Vi har allerede pekt på de viktigste tingene. For den som vil leve i *Gelassenheit* trengs en *åpenhet* heller enn en lukkende kategorisering: Den åpenheten som lar bonden se traktorens mening *utover* det å være en fungerende ansamling av maskindeler, utover meningen i hans egen lille åkerlapp, og heller se meningen som bundet opp

mot måten traktoren blir en del av det kausalitetens firfold der Væren avdekkes – det forfoldet som *realiseres* av Væren i driften av åker og eng. Når vi ser på traktoren og bonden så er det viktig å se dem som deler av dette firfoldet heller enn som rent bevirkende elementer i en kjede av årsak og virkning. Bonden, traktoren, jorden, ønsket om mat på bordet og den typen mat som faktisk kan dyrkes på stedet går sammen i den nødvendige helhet for å vedlikeholde virkeligheten slik den framstår.

Det å ligge fore og beredt (hypokeisthai) kjennetegner nærværet av noe nærværende. Skyldighetens fire måter bringer noe til syne, lar det få være *nær*, frigjør det til dette nærvær og gir det anledning til det, nemlig til dets fullbyrdede ankomst (Heidegger, 1973, 81).

Vi kunne kalle det en syntese av ”vilje til makt” (som teknologi) og Værens sannhet: Traktorens mening og verdi grunnes da i noe mye dypere enn i at den er ”min”, ”bondens” eller ”bestefars” – uten at vi helt må *forkaste* disse meningene heller, slik vi så over i vårt ”utdypende svar” til Jean Beaufret. Dermed er bonden i mye større grad beskyttet mot et fall inn i *das Gestell* enn om han opprettholder sin opprinnelige avdekkingsform i møte med teknologi, og for så vidt også med vestlig metafysikk overhodet. For denne bonden *vet* at hans samspill med elementene ikke kan stilles opp verken av teknikeren eller vitenskapsmannen, at å *stille det opp* innenfor vitenskapens nevnte *Grundriss* ikke fanger det *vesensmessige*. Kun gjennom å bruke språket og tekningen *fullt ut* kan man nærme seg disse sannhetene uten å være der *selv*, uten *selv* å gå inn i det som skal settes ord på. Dette *vet* også Heidegger, og det er nettopp dette som gjør ham i stand til å nærme seg livsstiler og prosjekter han mest sannsynlig aldri har vært i nærheten av. Selv om vi skulle anta at Heidegger aldri har sittet på en traktor er han gjennom denne ”poietiske seingen” i stand til å se det *vesentlige* ved maskinen. Ikke som en samling maskindeler, men som det den *er* og *gjør* i verden – dens plass i firfoldet.

Hamsuns Isak *vet* også alt dette. Ikke bare er han hjemme i *sin* verden av konkrete ting og tradisjoner slik vi diskuterte under begrepene romantikk og nostalgi. Han låner også øre til det som har andel i det *høyere* – i måten naturen viser seg under de forskjellige årstider, i hvordan kroppen hans tar i mot maten og hvordan andre mennesker får ham til å føle. Han ser på den mening teknologiene har, og på den mening han mener malmen på fjellet hans har – eller *ikke* har. Men ikke *bare* dette ”mystiske”, for Isak lar også sin hjelpsomme venn – gammellensmannen Geissler – introdusere ny teknologi, nye tenkemåter og ny viten generelt,

uten å la det gå på bekostning av det autentiske Værensforholdet. Tvert i mot lar han disse nye elementene falle inn i sin naturlige kontekst. Det smarte vanningsystemet, den nye plogen; alt blir tillatt å vise sin mening og sitt sanne vesen ut fra Væren selv heller enn under det oppstillende og beregnende som ”jøden og yankeen” bekjenner seg til.

La oss foreløpig ikke tillate oss å opphisses unødig av Hamsuns språkbruk, men bare se det ovenstående som uttrykk for hans personlige syn på det stereotypet jødiske og amerikanske. Vårt forsøk på å forklare *Gelassenheit* svekkes ikke *nødvendigvis* av den grunn. Nå er det kanskje underlig å ikke gå nærmere inn på parallellene mellom Hamsun – som kunne kalles en ”tidlig Heideggerianer”, i hvert fall i *Markens Grøde* – og hans nazisympatier, og Heideggers eget, aktive medløperi med nazistene. Men vårt hovedanliggende her er ikke å undersøke om Heideggers filosofi *generelt* er en *nazifilosofi*. Til det formålet behøves en mye grundigere, dertil egnet diskusjon. La oss nå gi dette hvile og foreløpig fokusere på vårt hovedanliggende, så kan vi senere vurdere plausibiliteten i det som et hele.

Tror vi nå ennå at det Værensforholdet og den *Gelassenheit* vi snakker om har mer med nostalgi og luddisme å gjøre enn med noe som kan oppnåes og vedlikeholdes som et grunnfeste uavhengig av naturens, kulturens og teknologiens konkrete uttrykk? La oss forsøke å *teste* denne *Gelassenheit* opp mot ting som kunne komme til å ”dukke opp” i framtiden, for eksempel gjennom øynene til en ”idealisert Isak”. Hvis nå ”vår” Isak skulle forlate ”markgodset” sitt til fordel for vår verden – hvordan ville han reagere? Sannsynligvis ville han føle seg veldig lite hjemme – av flere grunner: Han ville naturligvis savne det konkrete, det han ble vant til i sine ”første år” – det som ”har forrang i et menneskeliv”. Likevel ville han gjenkjenne verden, og gjennom sin *Gelassenheit* kunne han potensielt *se* de meninger som viser seg. Han ville nok raskt bli oppmerksom på *das Gestell*, og i Hamsuns provoserende språk se ”jøder og yankeer” overalt: Teknikere, vitenskapsfolk, forretningsfolk, byråkrater og politikere. Med andre ord – de aller fleste mennesker i den moderne verden ville framstå på denne måten. Også *derfor* ville Isak føle seg som en fremmed.

Er dette bare utslag av nostalgi? Med det vi til nå har sett om måten *das Gestell* tildekker det autentiske og lar mennesket bli medløper kan vi ikke si det. Vi må gi Isak rett (vel å merke uten å ta stilling til Hamsuns antisemittisme). Verden *har* på mange måter endret seg til det verre, for en verden der ”EUs datalagringsdirektiv” ikke er noe som fornuftige folk ville ønsket seg eller godtatt *kan* sies å være en ”bedre” verden. En middelaldersk fyrste som forsøkte å overvåke hva undersåttene snakket om ville ikke blitt levnet mye ære verken i sin samtid eller sitt litterære ettermæle. Isak er fortsatt i stand til å *se* at det er dette som skjer, og ikke slik som vi – barna av forfallet – som kanskje ser det som en ”fornuftig tanke” – et bidrag

til *sikkerheten*; vi er blitt blinde for det vesen som for Isak viser seg klart og tydelig. På den andre siden må vi som påpekt gjentatte ganger *faktisk forholde* oss til at teknologien gir slike muligheter. Det samme må ”vår Isak”. Og løsningen for Isak kan ikke være å begynne å godta dette fallet. Det ville være ensbetydende med å selv falle innunder *das Gestell*. Han må tvert i mot peke på det, gjøre narr av det – alt som mennesket gjennom tidene har gjort for å rive oppblåste og falske (les: Tildekkende) vesener ned fra pidestallene.

Dette er noe også vi må venne oss til. Vi må lære å *se* hva de teknologiene vi omgir oss med egentlig representerer – hvilket vesen de representerer og realiserer. For dette er ikke noe som endrer seg fra antikk til moderne tid: ”Overvåkere” kommer i ulikt skinn men forblir like i sitt vesen; middelalderske fyrster, små østerrikere med bart eller en datasentral hos Telenor⁸. Hvis det moderne mennesket blir i stand til det samme som Isak her gjør – så skulle veien i utgangspunktet være åpen for å benytte seg av hvilke teknologier som helst. Ved å se hva de *gjør* kan det også tenkes klart omkring *hvordan* de eventuelt kan applikeres og *også* kontrolleres. Og hvis mulighetene likevel misbrukes vil mennesket kunne være i stand til å *se* dette heller enn å fungere som åndssløve medløpere, som ”perfekte orwellske slaver”, som tannhjul i et maskineri eller som ”sjåfører” og ”akademikere”. Slik vil mennesket fortsatt kunne være et *fullendt Dasein* enten det dyrker jorden i Schwarzwald, arbeider som ”yankeeisk” børsmegler eller er del av en multikulturell besetning i et romskip på vei mot fremmede horisonter.

⁸ La oss heller ikke her villedes – vi snakker her om *elementet av overvåkning* – ikke om dens formål, enten dette gis av ønsket om ”sikkerhet” eller onde og konspiratoriske baktanker.

Kapittel 6:

Mot den nye tid – aktiv vending eller passiv venting?

Det er nå på sin plass å løfte blikket for bedre å kunne vurdere det vi har sett på i de foregående fem kapitlene. Slik kan vi vurdere prosjektet som helhet heller enn de noe tentative enkeltargumentene vi hittil har sett på. Hittil har vi likevel sett at Heideggers *Gelassenheit* muligens *kan* representere en innstilling til verden som utgjør et bolverk mot et mulig fall inn i *das Gestell*. Men det finnes ennå problemer, selv uten å forkaste de premissene vi tidligere har lagt til grunn. Vi nevnte allerede i forrige kapittel et sentralt problem med en slik type prosjekt: Hvis alle motargumenter som kommer opp kan avfeies fordi de representerer ”metafysisk tenkning”⁹ så kan dette være like mye et problem for Heidegger som for kritikerne. Det ligger nødvendigvis i sakens natur at Heidegger forsøker å ”heve seg over” annen tenkning – for hans filosofi dreier seg nettopp om – og *forutsetter* – en form for ”høyere tenkning” både i form og innhold.

Selv om han dermed ganske så provoserende påstår seg å bryte med det meste av den vestlige tanketradisjon bør han gis mulighet til å vise frem *sin* forståelse av verden, til å bli *tatt på alvor*. Dette forsøker vi å gjøre ved å holde oss til premissene vi la til grunn innledningsvis: At det teknologiske på en interessant måte *kan* forstås som et slikt *vesen*, og at den fenomenologiske tilnærmingen til det å være menneske i verden utstyrer oss med et passende språk for dette ”menneskelige”. Dessuten er ikke det å ta én tenkers arbeide på alvor ensbetydende med fravær av kritikk. Heller innebærer det å søke forståelse av det sagte ut fra dets eget grunnlag. Her mot slutten vil dette medføre en noe mer *rettet* Heideggerfortolkning enn vi til nå har hatt, selv om Heidegger også hittil har utgjort den sterke stemmen. Likevel vil *problemfokuset* fra tidligere fortsatt ligge som en *bunn* i det hele, dette for å sikre at vi ikke mister av syne grunnen til at vi overhodet begynte på denne undersøkelsen.

Vi har til nå vært lite spesifikke når det gjelder *hvem* eller *hva* som skal anlegge *Gelassenheit*. I den grad vi *har* vært spesifikke har det mest vært på individnivå, der vi har sett at et ”høyere” forhold til alt som er *kan* oppnås. Men selv om Heidegger vegrer seg for å snakke om ”det kollektive” så er det i dette mer generelle og overindividuelle feltet han beveger seg mest, slik vi så når vi presenterte teorien om *das Gestell*. Det er også her de største filosofiske vanskelighetene finnes. For hvordan kan en ”overkommen” av *das Gestell* initieres i dette feltet – hvordan kan ”mennesket” vite hva det vil og sette i gang en endring, selv om vi muligens har

⁹ Med ”metafysisk” menes at det representerer det nevnte *forfallet* i metafysikken

avdekket hvordan ”vi” eller ”Isak” kan gjøre det? For det vi har beskrevet i de foregående kapitlene er en *teoretisk mulighet*, en utopisk – selv om kanskje *mulig* – tilstand eller form for væren-i-verden. Og selv om vi har antydnet at mange lever både i et autentisk Værensforhold og til og med i *Gelassenheit*, så synes tidsånden å være preget av det motsatte – av *das Gestell*. Og Heideggers teori er aller mest en teori om nettopp dette – det vi i et ”tidsriktig” og mer ontisk språk kunne kalle *trender* og *tendenser*. Teknologien er ”[...] det fenomen – styrt ut i fra Væren selv – som i hovedsak styrer hele vestens historie” (Lovitt, 1977: xxix).

Først når og hvis *disse tendensene* snur på en slik måte at *das Gestell* ikke lenger definerer all avdekking kan en ”ny tid” eventuelt begynne – en tid der drivkraften i det konkrete utgjøres av det *Humane* heller enn av ”teknokratiets diktatur”; av Væren *selv* heller enn av smale, perverterte aspekter ved Væren. *Da* kan mennesket være trygt nok forankret til å omgi seg med hva det skulle være av teknologier og andre vesener uten å sette sitt vesen på spill i samme grad som når *das Gestell* dominerer. Vi trenger derfor en bedre belysning av hvorvidt det prosjektet vi til nå har feiret virkelig er *mulig* eller om det må overlates til de tapte illusjoner og utopiers sfære. Til dette hører ikke bare diskusjonen av *hvem* eller *hva* som kan sette i gang noe slikt, men også om historien *selv* vil kunne drive i denne retningen – hvilket er noe Heidegger mer enn antyder.

***Gelassenheit* i den ”virkelige verden”**

Nå skal vi selvsagt ikke tro at *Gelassenheit* og et sannere forhold til Væren og menneskets ”sanne vesen” kan løse alle problemer. Det er ingen grunn til å tro at alle problemer og alt ”forfall” befinner seg langs en og samme akse, slik at en eller annen utopisk harmoni automatisk gjenoppstår ved en balansering av denne aksen. Dette gjelder også når vi legger til grunn de tidligere argumenter om at en ”best mulig” tilstand *ikke* er noe statisk: Det er ikke automatikk i at andre problemer enn de vi har skissert vil løses gjennom *Gelassenheit*. Vi vet for eksempel at et samfunns dynamiske karakter i seg selv gir opphav til problemer som kanskje ikke alene kan løses gjennom et sannere Værensforhold, slik vi tidligere var inne på under *konservatisme*. Det skal for eksempel ikke stikkes under en stol at vedvarende oppbrudd fra tradisjoner kan utgjøre harde slag mot menneskets hjemmefølelse i verden uansett om Værensforholdet er på plass. For det er klart at det konkrete og kontingente *også* er viktig: Vi slutter ikke å sørge over en død venn selv om vi har et ”sannest mulig” forhold til Væren. Vennens ”kropp og sjel” *er* viktig for oss – for vår egen ”kropp og sjel”, slik også konkrete tradisjoner er det. Alt oppbrudd kan således medføre smerte eller problemer. På samme måte

finnes et utall problemer der vi ikke kan vente at løsningen ligger i *Gelassenheit*. Å påstå noe annet ville innebære uhørte forenklinger.

Når dét er sagt så har vi allerede sett at til og med et ”best mulig” samfunn grunnet sin dynamiske karakter vil ha sine oppturer og fall. Og når det kommer til stykket så er det kanskje nettopp disse mer eller mindre ”uløselige problemene” som skaper de nødvendige krefter og motsetninger i et enkelt menneskeliv, i menneskeheten og i verdens historie: ”Det å bli båret avsted sammen med det, bli drevet rundt av dets motsetninger og så videre er det å være menneske” (Heidegger, 1977b: 131). Dermed har vi flere grunner til å ta den foreliggende undersøkelsen alvorlig: Selv om ikke alle forhold i et samfunn berøres direkte, og kanskje heller ikke indirekte, har vi allerede innledningsvis forpliktet oss til å gjøre det vi kan for å unngå en tildekking av menneskets vesenmessige måte å være på. Og som vi så i forrige kapittel finnes det også sammenhenger mellom beskyttelsen av mennesket som *Dasein* og det å la mennesket bredere forstått fungere på sitt beste, for eksempel innen en mer tradisjonell forståelse av ”humanisme”. Det er med andre ord mulig å strekke seg mot noe *bedre* enn det som i dag er tilgjengelig for det jevne, vestlige menneske. Noe som ikke nødvendigvis *bare* er en romantisk utopi, men som bringer med seg det beste både fra tidligere eller andre kulturers avdekkingsformer og fra vår egen ”teknologiske” væren-i-verden.

Men tilbake til spørsmålet vi nettopp stilte – *hvem* eller *hva* skal strekke seg på denne måten? Når det gjelder individet har vi gjennom de tidligere diskusjoner mer eller mindre slått fast at det aktivt kan velge å søke seg henimot et mer autentisk Værensforhold, og at *Gelassenheit* kan representere en farbar vei ut av *das Gestell*. På samme tid vet vi at Heideggers teori dreier seg mest om det som *driver* og *utgjør* historien og tidsånden. Det er også dette som ligger nærmest vår *egen* motivasjon for undersøkelsen: Vi skjønner som sagt at ”vi” eller ”Isak” kan komme i et riktig forhold til alt som er, men hvordan kan *mennesket* gjøre det samme? Heidegger selv responderer i utgangspunktet svært pessimistisk på spørsmålet, og levner ikke mye rom for aktiv inngripen. På direkte spørsmål i intervju med *Der Spiegel* om hva som kan gjøres gir han det kjente svaret: ”Nur noch ein Gott kann uns jetzt retten” – ”Kun nok en gud kan redde oss nå” (Nicolaisen, 2003: 238). Vi skal forsøke å undersøke dette enda tettere opp til Heidegger enn det vi har gjort tidligere: *Kan* mennesket aktivt søke et autentisk Værensforhold sikret av *Gelassenheit*, eller må det mer passivt og uvitende ”vente” på et omslag i tidsånden eller ”en ny gud”? Nå skal vi heller ikke ta eksplisitt stilling til hele Heideggers omfattende tenkning på området, men undersøke om det faktisk finnes *muligheter* for aktivt å søke henimot denne mer *robuste humaniteten* som vi har argumentert for som mer immun mot teknologiens endrende kraft enn andre ”grunnfester”. Dette er i én forstand den endelige prøven for hva

Heidegger kan bidra med for vår del. Og det vi risikerer er at Heideggers teori ender som en kritikk som i og for seg er interessant nok, men uten reelt – eller skulle vi si *politisk* – endringspotensial. Dette er for så vidt ingen uvanlig kritikk av Heidegger, men likevel noe vi må se nærmere på om vi skal slutføre vår undersøkelse på en tilfredsstillende måte.

Det å forholde seg til trusselen fra *das Gestell* som noe reelt medfører unektelig et visst ubehag. For hvordan skal aktiv innsats eller motstand gi mening hvis dette i seg selv er ”teknologisk”, og bare trekker mennesket lenger inn i uføret? Hvis vi dermed setter opp mennesket, verden og historien som et objekt som kan repareres som hvilket som helt annet objekt? Dette ubehaget bør i ikke få oss til å rygge tilbake og fornekte problemstillingen, eller forsøke å omgå den gjennom å komme med forenklede svar. Avvisning av problemstillingen bør i tilfelle skje på annet grunnlag – som at man i utgangspunktet lykkes med å motbevise at noe slikt som ”teknologiens vesen” finnes, og at alt som finnes er intensjoner, mål og midler. Dette ville være noe man mer risikofritt kunne ”kontrollere”. Men nå har vi tatt på oss byrden med å ta Heideggers problemstilling på alvor, og hvis det viser seg å være lite håp for aktiv inngripen er dette den triste konklusjon vi inntil videre må godta.

Vi har innledningsvis argumentert for at en eventuell styring av teknikken også krever god kjennskap til *hva* den egentlig gjør. Hvis det ikke finnes tenkning som kan avsløre en teknologi eller vitenskaps vesen før det er for sent er det ikke mye hjelp i gode forsetter og prinsipper. Dette gjelder *både* teknologisk innsikt og innsikt i hva ting, være- og tenkemåter gjør med mennesket. Her hører vi igjen ekko av det ”mer” som Heidegger antyder kan komme det moderne menneske til gode: Vi besitter *muligheten* til både vitenskapelig innsikt og et sant Værensforhold. Dette omfatter på den ene siden det å drive vitenskapelig forutseing og forklaring, samt det å søke teknologisk kontroll og utvikling. På den andre siden kan vi likevel bære med oss det viktigste: Det å akte på vårt eget sanne vesen, ikke la det tildekkes av alt det tekniske og formålstjenlige, og dermed fortsatt kunne føle oss *hjemme* i verden. Når vi dermed ikke lar det *meningstømte* i effektiviseringens og nivelleringens navn være ensbetydende med menneskelig rasjonalitet kan det antas at mennesket *selv* vil holdes bedre i stand til nettopp å være menneske: Til å bevare og utvikle sin moral, til å finne veien blant de krefter som ”driver det rundt”, og til akte på den iboende verdien til alt som eksisterer heller enn å stille det opp som bestand, som ressurser. Dette er spørsmål som i et sannere forhold til Væren bedre kan *ettertenkes* og besvares enn under *das Gestell*, der de blotte muligheter nesten alltid anses som et gode, så lenge de ikke er til direkte skade. Mennesket vil også naturligvis søke å *benytte* seg av de fleste mulighetene så lenge det ikke har et passende språk å forstå konsekvenser og mening gjennom.

Langdon Winner viser til hvordan den epikureiske poeten Lucretius i det første århundret før Kristus reagerer på hvordan ny teknologi i krig fører til en økning i dens redsler (Winner, 1995; 68). Det må antas at den gode Lucretius hadde språk og tenkeevne både til å se disse teknologienes *vesen* og til å skjønne deres tekniske *funksjon*. I vår tid forholder det seg ofte annerledes: Brukeren av teknologien er gjerne ”avlastet” i slik grad at han ikke trenger å forstå hvordan teknologien fungerer. Han trenger bare å *betjene* den. Slik skapes gjerne en viss avstand til det som faktisk skjer: Skytteren trykker bare på avtrekkeren, han trenger ikke selv å *trykke* noe skarpt gjennom offerets kropp. Bøddelen – eller ”operatøren” – trenger bare å trykke på en knapp, og giften injiseres i den dødsdømte i et annet rom. Disse mulighetene for avlastning er én ting. Kombinert med manglende evne til å tenke omkring de *vesentlige* spørsmål kan det bli direkte farlig. Satt på spissen: I en verden der teknologien etter hvert gir ubegrensede muligheter kan manglende evne til *ettertenkning* gjøre *hvem som helst* til *hva som helst*: I krig vil det ikke lenger skapes helter og feiginger – bare bøddler. Og jo lenger unna og mindre risiko – desto nærmere bøddelrollen rykker ”operatøren”. For uten riktig å være i stand til å *tenke etter* vil han ikke *se* seg selv som bøddel. Han er ”tross alt bare en tekniker”. Et eksempel på dette kjenner vi fra måten Hanna Arendt forstår Adolf Eichmann på: Han så seg selv kun som en svært pliktoppfyllende byråkrat, som aldri selv rørte noen fysisk (i Arendt, 2000).

Dermed er det i omgang med moderne teknologi og moderne ”metafysisk” eller byråkratisk forvaltning viktigere enn *noensinne* å komme i et sannere Værensforhold, slik vi har beskrevet det i kapittel fire. Og kun *deri* ligger muligheten for ”kontroll” av det teknologiske – gjennom *visdom* heller enn restriksjoner og endringer i det tekniske selv: For hele pistolens *vesen* og *ide* ligger i at den skal gjøre det enklere og lettere å drepe – *enklere* for kroppen og *lettere* for sjelen. Dette endres ikke ved å utsyre pistolen med sikringer og menneskene med bæreforbud, noe som selvsagt kan ha en viss ”statistisk effekt”, og som fra et politisk ståsted absolutt kan være viktig nok (og slik sett være tiltak som man absolutt *også* skal gjennomføre). Men det å skape noe som *ikke* avlastar eller forsterker menneskets evner og krefter ville stride både mot teknikkens ide og mot dens iboende muligheter. Slik forstått kan teknologi aldri gjøre det *vanskeligere* å drepe eller volde skade enn utgangspunktet vi fødes med – bare gjøre det mer *effektivt*. Dette gjelder vel og merke så lenge teknologien ikke brukes til å legge restriksjoner på menneskets muligheter til å *ta valg*, slik vi så på tidligere: Til enten ved fysisk inngripen i menneskets biologi eller ved automatisk og direkte sanksjonering kontrollere dets adferd. For slike tiltak ville i *enda sterkere* grad fange mennesket under *das Gestell*: Da ikke bare gjennom avdekking og tenkning, men også gjennom det *fysiske*. Da ville et virkelig bunnpunkt være

nådd i menneskets historie. Samtidig ligger det i disse dystopiene *muligheter* for det moderne mennesket. Muligheter til å *omfavne* alt dette nye – både de positive og negative potensialer – til å ta det inn under det *menneskelige* i form av det humane og det Humane. Dette ville være et skritt mot gudenes verden av balanse mellom visdom og krefter heller enn et fall ned i *das Gestell* og robotenes verden der den *blinde* vilje til makt råder.

Politikkens muligheter; passiv venting eller aktiv vending?

Men i ennå sterkere grad enn å peke på disse mulighetene har vi nå svekket mulighetene for å *gripe inn* mot denne utviklingen – i hvert fall når det gjelder *teknisk inngripen*. Hva da med politikkenes muligheter til å gripe inn mot dette forfallet? Jamfør her det vi sa om Jonas' etikk som en *politisk* etikk. Siden også Heideggers teori lever i det kollektive – hva da med mulighetene for *politisk* inngripen i *das Gestell*? Heidegger selv sier at politisk engasjement bare vil ”skygge for det faktum at [politikken] ikke lenger finnes” (Nicolaisen, 2003: 240). Og observasjoner synes faktisk å støtte at *virkelige* politiske valg eller politisk makt ikke lenger finnes: Ikke bare var de ”store visjoner og ideologiers tid” over med det 20. århundret, men *markedstilpasning* er blitt politikkenes nye gud: ”Utviklingen” må følges, og det eneste politikken kan tillate seg uten å bli autoritær er å *administrere* det hele på en best mulig måte – drive *symptomlindring* heller enn å finne en *kur*. Og ikke bare *nøyer* man seg med dette, man mener det er *dette* som er politikk: ”Det blir ikke mye rom igjen for det Arendt kaller ’store politiske dåder og handlinger’” (Nicolaisen, 2003: 240).

Dette er selvsagt satt på spissen, og det er ikke gitt at vi må følge Heidegger i at *all* politikk er blitt en selvmotsigelse. Men likevel – det Heidegger i én forstand gjør her er å søke seg tilbake til den autoritære politikkenes æra. For det er klart at utviklingen *kan* styres med de ”riktige” politiske virkemidler. I lys av hans tidlige medløperi med nazismen og åpenlyse beundring av Hitler er dette lite flatterende. Imidlertid distanserte han seg mer fra dette etter hvert – ikke minst fra omkring 1938 (Øverenget, 2001). Nazismen representerte kanskje ikke den åpning mot Væren han hadde håpet på – det ønskede bruddet med den teknologiske formen for omgang med verden. Kanskje heller tvert i mot. Han skrev i 1938:

Selvsagt har den moderne tid, som en konsekvens av menneskets frigjøring, introdusert subjektivismen og individualismen. Men det forblir like sikkert at ingen tidligere alder har produsert en tilsvarende objektivisme, og at det i ingen tid før dette har det ikke-

individuelle, i form av det kollektive, kommet til å bli akseptert som noe verdifullt. (Heidegger, 1977b: 128).

Dette *kan* forstås som en kritikk *både* av den moderne tids vesen og dens totalitære ideologier. Sikkert er det i hvert fall at Heidegger ble mer avventende i forhold til mulighetene for en *aktiv* vending bort fra *das Gestell*. I ettertidens lys og påfølgende klokskap ser vi også hvordan forsøk på å drive utviklingen i nye retninger via revolusjon og autoritære styresett har feilet. Og *selv* om vi ville ønske oss Platons utopiske, ”perfekte, opplyste enevelde” så ligger dets realisering langt fra virkeligheten. Enda lenger vekk enn det ”perfekte demokrati” der ”alle” har tilstrekkelig innsikt og visdom til å hindre at det utvikler seg til et rent pøbelvelde, hvilket det rene markedsstyrte samfunn kan anklages for å være. Vi kan anta at både et ”perfekt demokrati” og et ”perfekt enevelde” ut fra vår undersøkelse *allerede* ville *kreve* at tidsånden ikke lenger var preget av *das Gestell*, heller enn i seg selv å initiere og understøtte en slik vending. Tentativt ser det derfor svart ut for politikken generelle muligheter til å igangsette en vending bort fra *das Gestell* og inn i noe annet.

Når dét er sagt så har vi sett at det kan levnes håp via det å engasjeres i noe *helt annet* enn det ”teknologiske” – mest reelt for *individet*: Kontakt med naturen, jorden og de kreftene som ”driver” mennesket omkring *kan* løfte det opp fra *das Gestell* for siden å la det få et nytt forhold til *alt* som er gjennom *Gelassenheit*, ikke bare til det ”naturlige og opprinnelige”. Kunne det tenkes at en *annen type* engasjement også kunne overstige begrensningene i tradisjonell politikk? Noe som korresponderer med *Gelassenheit* på den måten at det ikke *innlater* seg med den nåværende politiske diskurs, og som heller ikke på nostalgisk vis søker seg tilbake til de store ideologiene? Innenfor det politiske system kunne dette tenkes som et generelt brudd med den nevnte symptomlindringen. Et brudd med mål - middel tankegangen der det enkelte tiltak skal ha visse effekter enten i den ”politiske korpus” eller ”ute i verden”. Slik sett kunne politisk (op)posisjon eller dissidens benyttes til å skape generell oppmerksomhet, til å anta et annet startpunkt enn den tradisjonelle politikken ved å *omgå* den heller enn å gå *inn* i den på *dens* premisser.

Imidlertid blir det noe slapt over det hele, for verdens skjebne overlates også *her* til folks *evne* til å *forstå* – og *vilje* til selv å *anlegge* – dette sannere Værensforholdet – til å anse det som nødvendig og riktig. Og ikke bare er vi avhengige av slik menneskelig evne og vilje, vi har samtidig fraskrevet oss muligheten både til å drive tradisjonelt politisk arbeide og til å søke teknologisk endring med det formål å overvinne *das Gestell*. Dette utgangspunktet synes dermed å være det *svakeste* vi har sett til nå. For i motsetning til hos enkeltmennesket kan

menneskets ”vilje” sies å ligge i tidsånden, som i dagens vestlige verden er mer eller mindre ensbetydende med *markedets* krumspring – ”[a]lle vet at markedet er vår nye gud...” (Nicolaisen, 2003: 239). Og selv om det ikke skulle være et fullstendig sammenfall så er markedet en sterkt bestemmende faktor. Men selv om ”markedet styrer”, er vi nødvendigvis *prisgitt* dette på den måten at ingenting kan gjøres? Markedet blir for eksempel stadig påvirket av *reklame*. Er vi dermed kommet dit hen at reklame er den siste mulige *bevisste* og *aktive* initiering av vendingen bort fra *das Gestell*? Uansett hva vi ellers måtte mene om markedspekt og reklame så vet vi at det *virker*. Reklame kan også forstås rimelig bredt – den må ikke nødvendigvis komme i den typisk kommersielle formen, som vi kan anta ville bli for ”teknologisk” å regne. Reklame kan også være ”word of mouth”, bøker og artikler samt eksemplets makt. Vi må igjen huske at vi snakker om *politikk*. Og hvis de reelle mulighetene til å drive politikk er forfalt til det å drive reklame så er kanskje det noe man bare må ta til etterretning – det viktigste for vårt vedkommende er at premissene ikke settes av *das Gestell*. Vi må være *annerledes*. La oss koble dette mer direkte til Heidegger.

Mot slutten av *Die Frage nach der Technik* sier han: ”Kanskje kan da en opprinneligere vedstående avdekking formå å bringe det reddende til den første lysning midt i faren, som i den tekniske tidsalder heller skjuler enn viser seg?” (Heidegger, 1973: 109). Han snakker her om *kunsten*. Vi husker hvordan kunstens opprinnelse – til forskjell fra den rene estetikken – ligger i den førsokratiske avdekkingsformen som hørte til *poiesis*: Det som kommer ut av ingenting. I *denne* forstand kan vi fortsatt forstå kunsten som et domene der aktiv innsats kan søkes på *utsiden* av det etablerte, på *utsiden* av og *opphøyd* i forhold til *das Gestell*. Dette fordi den selv ikke er *begrenset* til den instrumentelle avdekking, men like fullt har en andel i denne avdekkingen – for eksempel gjennom sine metoder og teknikker. Den er ”[...] beslektet med teknikkens vesen, på den annen side dog [...] grunnforskjellig fra den” (Heidegger, 1973: 110). Dermed etableres en type *kontakt* mellom de to domener – kontakt som i prinsippet åpner for en innvirken. Men blir det ikke noe hjelpeløst også over dette med at kunsten skal initiere en vending? Hvor mange skjønner for eksempel den angivelige forskjellen på kunst og estetik? Det synes som vi igjen havner i noe like slapt som det å stole på folks generelle evne og vilje til selv å initiere en vending, selv om nok *enkelte* også i dag har et slikt forhold til kunsten og dermed til verden generelt.

Kan ikke også reklame i én forstand finne plass under det vi kaller kunst? Det ville i så fall koble vårt eget argument sammen med Heideggers på en måte som forsterker begge argumentene – vi ender ved samme poeng gjennom to ulike argumentasjonsrekker. Det er helt klart at reklame kan finne sin plass under estetikken, men dette er i følge Heidegger ikke

tilstrekkelig, da denne er en del av *das Gestell* – av det *objektifiserende*. Dette er ytterligere et ben som kunsten og reklamen finner felles hvile på inne i *das Gestell*. Men vi må kunne anerkjenne at reklamen i én form kan hvile også på den andre, nødvendige forutsetningen – nemlig å formidle noe som selv avdekker seg som det er, der mottageren av reklamen selv blir i stand til å skjelne det budskap som bringes inne fra Væren selv: Kunnskapen om *das Gestell* som fare og *Gelassenheit* som det reddende. La oss derfor anta dette som en reell mulighet – kanskje den ”kraftigste” vi har avdekket hittil.

Ideen om at reklame i en eller annen form vil kunne virke som en aktiv initiering av vendingen bort fra *das Gestell* hviler imidlertid på en dypere antagelse – nemlig at en slik vending etter hvert vil skje helt av seg selv grunnet det *sanne* og *riktige* i en annen avdekkingsform enn den rent instrumentelle. Det holder ikke bare at en vending vil kunne skje som en ren *mulighet*, for dét kan like gjerne være et midlertidig og kontingent utslag i tidsånden. Hvis det forholdt seg slik kunne man se for seg at tung reklamering ville kunne *overtale* folk til å overstige *das Gestell*. Men så snart nyhetens interesse var over ville de igjen innhentes av Værensglemselen, eller riktigere: Det Heidegger har *påstått* er en Værensglemsel. For hele teorien står og faller på at det ”sanne Værensforholdet” *er* noe sannere, riktigere og bedre enn andre måter å forholde seg til virkeligheten på, og at hvis mennesket først *får smaken* på dette vil det ikke være noen vei tilbake annet enn gjennom totalt sammenbrudd i sivilisasjonen. For *sannheter* er noe som ikke kan forkastes når de først er oppdaget: Matematikken, logikken og oppdagelser som for eksempel at jorden er rund kan ikke legges til side *selv* om det også finnes andre måter å se verden på enn gjennom matematikk, logikk og vitenskap. Det samme må gjelde for en *Værens* sannhet: Hvis mennesket først *oppdager* at verden er noe *mer* og *annet* enn *objekter* forbundet gjennom årsak og virkning – og dette er *sant* – så står det ”for evig” fast. Og selv om den avdekkede sannhet også samtidig er en tildekking er det mulig å ha flere tanker på samme tid: Verden har *både* en objektside og et meningsaspekt. Jorda slutter ikke å være ”rund” selv om den *også* er ”menneskets hjemstavn” eller om det skulle oppdages at det *finnes* ånder og guder. Selv om vitenskapen dermed settes på prøve, vil den forbli *sann* for det området den da vil bli henvist til – innenfor det *grunnriss* den allerede har trukket opp. Jamfør hvordan Newtons mekanikk fortsetter å være korrekt innenfor sitt domene selv om den i sin *grunn* motsies av relativitetsteorien.

Det er derfor rimelig å anta at en vending henimot det som er *sannere* – mot *Gelassenheit* slik vi har beskrevet det – vil skje som en *nødvendig* følge av at det avdekkes, av at mennesket blir gjort oppmerksomt på det. Enten det er gjennom naturopplevelser, kunst eller ”reklame” som gjør mennesket oppmerksomt på måten *das Gestell* i dag råder. Heidegger

siterer dikteren Hölderlins ord: ”Men der hvor er fare, vokser det reddende også” (Heidegger, 1973: 102). Redningen ligger altså nettopp i det å bli klar over *das Gestell*. Og *Gelassenheit* er i likhet med det vi har sett om *das Gestell* noe *selvrefererende*, noe som bringer med seg både en måte å være i verden og en teori om sannhet. Men i tillegg tar det alt det instrumentelle *inn under seg* og *lar det være*; det avvises ikke som usant eller feil, men brukes for hva det er heller enn at det får dominere avdekkingen av virkeligheten. Forstått på denne måten gir Heideggers ”profetier” om vendingen – *die Kehre* – mening:

Nettopp i stellet, som truer med å rive mennesket med i bestillingen som den formodentlig eneste form for avdekking, og slik støter mennesket ut i faren for å prisgi sitt frie vesen, nettopp i denne ytterste fare kommer menneskets innerste, uutryddelige tilhørighet til det vedstående til syne, forutsatt at vi på vår side begynner å akte på teknikkens vesen (Heidegger, 1973: 107).

”Så skjuler altså teknikkens nærværende i seg hva vi aller minst hadde ventet, det reddendes mulige oppgang” (Heidegger, 1973, 107). Den endelige prøven på det vi her har hentet fra Heidegger ligger derfor i dette – om historien av seg selv og en gang for alle vil snu forfallet i *das Gestell* om til en oppgang mot en forståelse av verden – og væren-i-verden – som *overstiger das Gestells* begrensninger og munner ut i en tilstand preget av *Gelassenheit*. I dette ligger også at en viss bruk av eksempler eller reklame muligens kan initiere en slik utvikling, så lenge den selv unngår å bli ”teknologisk” i sitt indre.

Begrensninger

Men ender vi dermed med annet enn håp og gode forsetter? For det første har vi allerede påpekt at dette ikke er en ”teori om alt”. Det er en teori om gjenoppretting og sikring av ”det menneskelige” i møtet med den moderne verdens krav, krav som kommer både gjennom konkrete teknologier og det press som øves fra nivellerende og rasjonaliserende krefter. Dette ”menneskelige” er det som kan romme mulighetene både for en postkonvensjonell *moral* og for en grunnleggende *hjemmefølelse* i verden. For det andre har vi ikke utelukket andre måter å forstå verden på. Vi har i liten grad diskutert det å se teknologien som et slikt ”vesen”, eller riktigere – om det faktisk *finnes* en tendens, trend eller et ”vesen” som har de egenskapene som Heidegger forsøker å vise. La oss likevel ikke søke tilflukt i håpet om at dette skal være feil, at verdens tilstand faktisk er bedre enn ”sitt rykte”. Selvsagt har det karakter av en viss type

romantisk utopi å mene at det finnes en værensform som er bedre og sannere enn andre værensformer. Og dette romantiske gjelder selv om den aktuelle værensformen verken korresponderer med konkrete artefakter eller tradisjoner. For hele *ideen* er i en forstand romantisk – ”fundamentalromantisk”. Dette bør likevel ikke få oss til å avvise den. Hvis nihilismen rår i slik grad at all tenkning omkring noe *bedre* per definisjon er ugyldig så er det virkelig grunn til bekymring, både for mennesket selv og for politikkens vilkår. La oss derfor ikke villedes av dette presset fra nihilisme og ”metafysisk tenkning”, men holde oss til premissene for vår egen undersøkelse. Ved å ”gi etter” kunne vi nok fått sagt ”litt om alt”, men ikke holdt oss lenge nok til saken til å få antydnet en mulig *vei*. La oss bare huske at det er nettopp dette – en *mulig vei*, og ingen fasit.

Selv om vi holder oss innenfor det fenomenologiske paradigme og til ideen om at slike ”vesener” finnes, så er det nok av immanente problemer. Vi har pekt på det å drive ”annerledes politikk” som en mulighet til aktiv initiering av en ”vending”. Nå har det seg slik at vi i dag kjenner til nettopp en slik form for ”annerledes politikk” – nemlig terrorisme. Når vi hittil har forsøkt å manøvrere oss utenom det å presse ”sannheter” ned over folk gjennom autoritær politikk så er ikke grobunn for terrorisme et bedre sted å ende. Naturligvis kunne vi påstå at selve det å oppnå et sannere forhold til Væren vil hindre de ”opplyste” i å vurdere terrorisme, fordi dette selv vil utgjøre noe ”teknologisk”. Men i utgangspunktet har vi ikke noe belegg for å påstå dette. Det kunne like gjerne være tvert i mot – at disse ”sannhetene” blir å anse som så viktige at det oppfattes som *påkrevd* å gå hardt til verks utenfor de vanlige kanalene. Dette er slett ikke et ukjent resultat av *religiøs* polarisering, *selv* om de ulike religionene påstår seg å formidle ”sann” humanisme og kjærlighet mellom mennesker. Og hvem skal kontrollere hvem som står i det ”sanneste” Værensforholdet?

”Terrorisme” trenger heller ikke bare å forstås som fysisk vold mot mennesker eller eiendom, det kan like gjerne være kriminalitet i form av ”kontrametafysisk”, ulovlig virksomhet: For eksempel ulovlige aksjoner med det formål å hindre ”oppsettende” og ”bestillende” virksomhet, eller det kunne skje i form av tyverier av eiendom eller forhindring av fri debatt. Selv om dette er en potensielt alvorlig kritikk må vi også vokte oss mot å ”skylle barnet ut med badevannet”. Hvis *Gelassenheit* slik vi har beskrevet det er noe potensielt ”riktig” for mennesket kan vi ikke forkaste denne muligheten fordi det finnes muligheter for at den kan søkes realisert med uakseptable midler. Vi lar dette stå som det er foreløpig, og konstaterer at det gjerne dukker opp trusler mot samfunnet slik vi kjenner gjennom *alle mulige* forsøk på overstige dets grenser. ”Reklame” slik vi definerte det over er *ikke* blant disse truslene – hvis vi da ikke regner en vending bort fra den instrumentelle avdekkingsformens dominans

som en trussel mot det bestående, noe det for så vidt *er*. For reklame treffer det moderne samfunnets *nerve*, innenfra samfunnet selv. Reklamen forstått som instrument er en av *markedets drivkrefter*, og stort nærmere at ”faren blir det reddende” kommer vi ikke.

Vi bør nå stille det høyst betimelige spørsmål: Hvorfor har ikke denne vendingen allerede funnet sted? Hvis det vi argumenterte for over stemmer – at så snart mennesket kommer i et virkelig sant Værensforhold så vil det *forbli* der – så kan den nødvendigvis ennå ikke ha inntruffet. Vi har også sett at det som kan utløse vendingen er det å bli oppmerksom på den faren som truer – oppmerksom på *das Gestell*. Dette gjelder enten mennesket blir oppmerksomt på det av seg selv, eller om det *gjøres* oppmerksom på det – for eksempel gjennom Heideggers essays, kunst eller ”reklame”. Poenget er at faren må være tilstrekkelig utviklet til at den kan *ses*:

Alt vesens-nært, ikke bare med hensyn til den moderne teknikk, holder seg overalt lengst skjult. Ikke desto mindre forblir det med henblikk på dets råden det som går forut for alt: det tidligste. Allerede de greske tenkere visste om dette, da de sa: Det som i den rådende oppgang, er forut, blir først senere kjent for oss mennesker (Heidegger, 1973: 95).

Hva betyr dette? Vi har allerede sett hvor opprinnelsen til den moderne, teknologiske tenkningen ligger: Filosofene, i sin søken, ”[s]trekte seg ut ikke bare med *åpenhet* i forhold til tingene, men også for å *kontrollere*” (Lovitt, 1977: xxv, min oversettelse og utheving). Dette betyr ikke at Værensglemselen og *das Gestell* var åpenbart fra starten. For eksempel er konkret, moderne teknologi avhengig av presis naturvitenskap. ”Dermed oppstår det bedragerske skinn at den moderne teknologi er anvendt naturvitenskap” (Heidegger, 1973: 96). Som vi har sett mener Heidegger at det er *omvendt*, det måtte bare drøye omkring 2000 år før teknologien var blitt god nok til å *muliggjøre* den *presise* naturvitenskapen (gjennom nødvendig apparatur), som igjen kunne virke tilbake på teknologien med sine funn (Heidegger, 1973: 96). Og hele den teknologiske utviklingen ses naturligvis som en forlengelse av filosofiens ”fall” bort fra spørsmålet om Væren.

Vi snakker her vel å merke om utviklingens *vesen* – ikke om kronologien i hendelsene. For som vi tidligere har påpekt: ”Vilje til makt” er en drift som *alltid* har fulgt mennesket. Slik forstått startet utviklingen ”beyond man” (Lovitt, 1977: xxviii), og har vært en del av menneskets *tilskikkelse* – *Schicksal*. Rune Nicolaisen peker på hvordan ”Heidegger fokuserer på

det tyske ordet for historie, *Geschichte*, og ser en etymologisk forbindelse til *schicken*, å sende” (Nicolaisen, 2003: 212). Dermed snakker vi ikke nødvendigvis om en menneskets *skjebne* – *Geschick* – men at ”tilskikkelsen” har med de *forutsetningene* det er tildelt, hvordan det er *skikket-til* noe og *utsendt* på livets vei eller i verdens historie. La oss igjen minne om at vi allerede har godtatt det premisset det er å se slike ”fenomenologiske vesener”, og derfor ikke åpne for den diskusjonen.

La oss derfor godta at dette metafysikkens forfall som på samme tid utgjorde *das Gestells* tilskikkelse ikke var åpenbar før i den senere tid, der teknologien både som konkrete artefakter og som vesen gjennomsyrrer nær alt som er. Kanskje kunne en tenker av Heideggers format forutse utviklingen, men det lå ikke for det jevne menneske – det var ikke *modent*. I dag nærmer det seg den tiden da dette er mulig, og ikke *bare* fordi mennesket på grunn av teknologiens (og dens vesens) utbredelse nå selv kan se det med egne øyne. Det er like mye på grunn av de nærmest endeløse muligheter som ligger i *selve teknologien*, spesielt den nærmest umiddelbare spredningen av nyheter, informasjon og reklame via radio, fjernsyn og særlig internett og mobiltelefon. Jamfør her det vi sa om reklame. Ved ettertanke ser vi at dette er noe som nettopp *nå* – i løpet av de siste få år – er blitt en realitet i en stor del av verden. *Faren selv* er dermed i ferd med å legge forholdene til rette for en vending slik Heidegger, og Hölderlin før ham igjen forutså. Svaret på spørsmålet vi stilte er derfor at *først nå* er en gjennomgripende vending *mulig*: Teknologiens utbredelse gjør det mulig å *se* faren, og dens potensial gjør det mulig for en vending *å spre seg* tilstrekkelig raskt til ikke å ende som ”isolerte glimt av innsikt”.

Et spørsmål i forlengelsen av det forrige er hvorfor ikke den tilstanden Heidegger søker ble en realitet *før* faren ”ble til fare”, for eksempel hos førsokratiske grekere som formodentlig befant seg i en ”sannere avdekkingsmodus”? Hvis de faktisk befant seg i denne modusen, hvorfor *forble* de da ikke der, slik vi har argumentert for at man vil? Vi husker Heideggers ord om at det moderne menneske kan komme til et *nytt* og *mer solid* grunnfeste enn det som gikk tapt med oppbruddet fra ”bygdens skikk og bruk”, et grunnfeste vi har sett kan utgjøres av *Gelassenheit*. For *Gelassenheit* var nettopp noe det antikke menneske *ikke* hadde. Vi så i vårt tidligere eksempel hvordan bonden ble trukket inn i *das Gestell* på tross av at han hadde et formodentlig mindre instrumentelt forhold til verden enn det jevne, moderne menneske. Det samme gjaldt for grekerne: Den ”likesæle til teknikken” som ligger i *Gelassenheit* hadde aldri hatt det nødvendige grunnlag for å utvikle seg, for teknologien var ikke allestedsnærværende slik den er i dag. Dermed ser vi også her hvordan *selve faren* – *das Gestell* – både som artefakter og som vesen måtte få sin nødvendige oppgangstid før det kunne åpne for *det*

reddende forholdet slik vi nettopp så. Når vi ser historien og teknologiens vesen på denne måten skjønner vi at hvordan man kan mene at de gamle grekere aldri *var* eller *kunne være* i et *tilstrekkelig sant* Værensforhold til å *hindre das Gestells* framvekst. Dette teknologiens vesen *måtte* få *sin* epoke i historien før det formodentlig kan åpne seg opp i en mulighet for et *sannere* Værensforhold for mennesket, og la en ny tid begynne.

Avslutning:

Muligheter og grenser

Denne avhandlingen har hatt sin gjennomgående idé i at teknologien ikke bare består av konkrete og mer eller mindre separate instanser, men at den også representerer en ”essens” eller et ”vesen” som gjennom historien interagerer med mennesket på en bestemt måte. Dette reiser spørsmål i forhold til hvordan mennesket kan *møte* dette vesenet – denne teknologiens måte å være i verden – slik at det selv kan bevare og utvikle sitt eget vesen i positiv retning. Utgangsintuisjonen er at heller enn å anta teknologien som noe som bør begrenses og forhindres så er det noe vi både kan og må leve med i framtiden. Vi antar videre at det da gjelder å *ruste* seg til dette på passende måte – det vil si å søke en løsning i mennesket heller enn i teknologien.

Vi begynte med å se på hvordan teknologien på flere måter er et gitt imperativ: Den kan ses som en vesensmessig del av mennesket ved at den utfyller visse mangler ved menneskets konstituering, eller som en avlastning og forlengelse ved at den øker våre krefter. Videre er vi på lengre sikt nødt til å utvikle svært avanserte teknologier for overhodet å *videreføre livet*, enten det er på eller utenfor jorden. Ellers ser vi også hvordan teknologien åpner opp for muligheter som før var utenkelige – muligheter for friere utfoldelse og færre påtvungne begrensninger. Dette er grunner vi tar med oss videre for å mene at teknologiens plass i verden er udiskutabel, samt også for at den ikke kan begrenses til ett eller annet gitt nivå. Og ikke bare trenger vi de konkrete nyvinningene moderne teknologi kan skaffe oss, det dynamiske og drivende ved teknologien er også en av dens vesensegenskaper vi må ”ta med på kjøpet”. Til sammen peker disse første skrittene ganske tentativt henimot at det *er* vårt eget forhold til teknologien vi bør se nærmere på.

Selvsagt ser vi at det også finnes konkrete farer ved teknologi, vi kan bare nevne belastninger på miljøet og trusselen om kjernefysiske konflikter for å minne om at teknologien også har et svært destruktivt potensial. Dette gjør at vi helt klart sitter med et ansvar: Ansvar for naturen, ansvar for andre mennesker og ansvar for framtiden. Dette tar vi her for gitt, og problematiserer det ikke videre. Det vi imidlertid er mer uvante med er å tenke på hvilket ansvar vi har for *oss selv*, for menneskets eget vesen og dets eventuelle utvikling. Her er det Heidegger kommer inn i bildet. Hans teori om at ”teknologiens vesen” utgjøres av krefter som *stiller opp* verden som *klar til bruk* heller enn å utgjøre et hjem for mennesket bidrar til å kaste lys på vårt nevnte anliggende. For Heidegger viser hvordan hele vestens historie kan forstås som en forfallshistorie der man gradvis og umerkelig for mennesket selv går bort ifra den type tenkning som omhandler det *meningsfulle* og *vesensriktige* for mennesket. Det eneste som blir

igjen fra dette er den instrumentelle mål - middel tenkningen som avdekker alt i sin vei som ressurser. Mennesket kan dermed ses som *fanget inn av* dette teknologiens vesen – *das Gestell*. Fanget inn til å fungere som en del av dette teknologiske, på dettes premisser, heller enn å leve i tråd med sitt egentlige vesen. Heidegger lykkes også i å vise hvordan dette kan utgjøre en dobbelt fare for mennesket, for ikke bare glemmer det sitt egenlige vesen hvis kjerne ligger i å være ”åpenhet for Væren”, det blindes også for det faktum at det *finnes* en slik glemsel. Heideggers teknologikritikk får derfor karakter mer av modernitets- og sivilisasjonskritikk enn noe som kun dreier seg om teknologi slik vi vanligvis forstår det.

Teknologi blir på denne måten gitt et ontologisk aspekt som vi antar korresponderer bedre med det fenomenologiske og eksistensielle ved menneskelivet, heller enn å forholde seg til de konkrete instanser av teknologi og dens følger. Dette innebærer nær sagt nødvendigvis at en ”løsning” eller ”redning” må ligge i menneskets eget *forhold* til alt som er heller enn i det konkrete alene. Dette stemmer såpass godt med vår utgangsinntuisjon at vi velger å følge Heidegger videre for å se på hans løsning. For selv om Heidegger anklages for i liten grad å komme med mulige tiltak kan denne kritikken like gjerne sies å bunne i det faktum at verden er *blitt* slik han frykter, at vi ikke lenger *ser* annet enn ressurser, instrumenter og økonomiske verdier – og at vi dermed blindes for at det kan være realisme i tiltak som går *utenom* dette.

Innvendingen om at Heidegger *kun* ser dette vesenet og dermed umuliggjør alle konkrete endringsforsøk holder heller ikke vann. Han avviser overhodet ikke konkrete tiltak, poenget er at om vi gjør ”[b]are det så mister vi noe” (Pattison, 2000: 73, min oversettelse). Heidegger påpeker dette så mange ganger at det er grunn til å ta ham på ordet. Slik kan vi konsentrere oss om de største utfordringene, nemlig å finne ut hvordan – og *om* – et ”sannere Værensforhold i så fall kan gjenopprettes og vedlikeholdes i møte med moderne teknologi og dens vesen. Det er også grunn til å ikke bare bli værende i denne innledende diskusjonen så snart Heideggers teknologikritikk kommer på banen, men ta ham på alvor og se hvor vi ender og hvilke ressurser han faktisk tilbyr. For Heidegger antyder også at mennesket i framtiden kan oppnå et *høyere* forhold til alt som er enn det som tidligere har vært mulig *nettopp* gjennom sitt forhold til teknologien og dens vesen. Dette er knapt noe som tyder på en tradisjonell teknologifrykt – heller tvert i mot: Heidegger ønsker å påpeke det *gitte* ved teknologien slik at vi blir i stand til å møte det, *vokse* i møte med det og til å bli trygge på vår egen menneskelighet. For Heidegger skaper her en høyst *praktisk* filosofi, noe *mer* enn et teoretisk anliggende som kun skal stilles opp for disseksjon og analyse i akademisk.

Dette praktiske kommer ikke minst til uttrykk i den holdning som skal kunne ”redde” mennesket fra *das Gestell*. Vi har vist at dette dreier seg om en bevissthetstilstand i forhold til

verden generelt som ikke bare skal gjøre oss ”avslappet i forhold til de teknologiske ting” og til fordringen fra *das Gestell*, men som også bærer i seg en avdekkingsform som lar oss se verden slik den ”egentlig er” – en *ydmukhet*. Vi ser videre hvordan denne *Gelassenheit* – eller ”likesæle til teknologi og åpenhet for hemmeligheten” – kan tenkes realisert i et menneskeliv. Og med utgangspunkt i *de premissene* som her er lagt til grunn ser det ut til at dette faktisk utgjør en åpning mot noe mer ”menneskelig”: Å leve som vesener som elsker, hater og forføres av elementene og kreftene i verden heller enn *kun* å fungere liksom selvbevisste, effektive deler i et maskineri. Mennesket kan la teknologien og dens utløpere være som de er uten at disse tillates å tildekke sitt vesen – sin åpenhet for *alt* som er og ikke bare de instrumentelle og vitenskapelig presise sidene ved verden.

De virkelig store problemene begynner når vi skal forsøke å si noe om hvordan mennesket *generelt* kan møte *das Gestell* med slik *Gelassenheit*. For ligger det i menneskets makt å ”endre tidsånden” – å aktivt overvinne *das Gestell*? Her kommer Heideggers pessimisme inn for fullt, for det ligger i følge ham ikke i menneskets makt å være ”Værens herre” og styre verdens skjebne: ”Ingen rent menneskelig organisasjon er i stand til å bemektige seg herredømmet over tidsalderen” (Heidegger, 1973: 30). Dermed kan det se ut til at alt vi *kan* gjøre er å *vente* og håpe – ikke minst fordi den regulære politikkens levnes små sjanser. Det eneste håpet han levner for noenlunde aktiv innsats er gjennom *kunsten*, som han anser som beslektet med men samtidig forskjellig nok fra teknologien til å kunne overvinne den.

Videre lyktes vi med å vise hvordan Heidegger kan ha rett i at teknologien måtte ”gå sin gang” gjennom historien og nå et visst nivå før mennesket kunne bli i stand til å *se* dens farer i fullt monn, og at dette samtidig er en av forutsetningene for at en vending kan finne sted. Vi så også at forutsetningene nå begynner å falle på plass for at vendingen kan komme som et relativt raskt omslag i tidsånden. Samtidig reduserte vi litt på Heideggers pessimisme ved å innlemme *reklame* som en mulighet for aktiv initiering av denne vendingen, kanskje nettopp fordi reklamen i én forstand kan ses som et aspekt ved kunsten. Den har definitivt sin andel i *das Gestell* gjennom sitt utspring fra markedstenkningen – ”vår tids gud”, samtidig som den *egentlig kunstneriske* siden – og ikke bare det instrumentelle og estetiske – i visse tilfeller kan finne sin plass også i dagens samfunn. Dermed har vi etablert en optimisme både i forhold til at historien av seg selv vil kunne bringe opp et bedre utgangspunkt for mennesket, og i det at et potensielt *kraftig* ”redskap” for aktiv innsats kan være oppdaget. Alt dette synes å være knyttet opp mot og kulminere i den tiden vi lever i her og nå – gi eller ta noen få årtier. Heidegger sa for øvrig at ingen kunne vite *når* omslaget ville komme, men vi har her vist at en del nødvendige forutsetninger i historien kanskje begynner å falle på plass.

Da er det kanskje på tide å avrunde ”medløperiet” med Heidegger, og peke mot en del vanskeligheter. For har vi med dette ”løst vår tids problemer”? Langt i fra. For det første vet vi at det er begrensninger i teoriens fangvidde: Ikke minst finnes det andre, fruktbare måter å forstå både teknologi og de problemene som ellers undersøkes under fanene ”modernitetskritikk” eller ”kritisk teori”. Imidlertid forpliktet vi oss innledningsvis til å ta vår egen og Heideggers bekymring på alvor, samt å møte ham med en velvillig tolkning. Heidegger selv ser ofte sin filosofi bli misforstått av andre (Lovitt, 1977: xxxv), og vi har forsøkt å ikke bidra *unødig* til dette. Derfor gjør vi så godt vi kan i å følge linen helt til endes, og se om det virkelig ligger muligheter for at noe ”[m]er kan avsløres for det moderne mennesket enn for antikkens grekere” (Lovitt, 1977: xxxvi, min oversettelse og kursiv), noe som nettopp peker tilbake på vårt innledende spørsmål og besvarer det til en viss grad. Og når vi holder oss til den nevnte linen ser det faktisk ut til at dette er mulig – med reservasjoner grunnet i undersøkelsens tentative karakter. Men som sagt vil ikke alle problemer løses *selv* om en vending skulle inntreffe. Vi må reservere oss også på andre punkter:

Hvis nå vesten skulle oppleve en vending mot ”et annet sted” så kan vi stille spørsmålet om dette egentlig er et sted vi ønsker å være – sett med dagens øyne. For er det ikke nettopp det Heidegger kaller Værensglemselen i form av de ”meningstømmende” og dermed også det vi kunne kalle nivellerende kreftene som *verner* oss mot slikt vi så komme til uttrykk for eksempel hos Hamsun? Hvis alt og alle skal forstås som ”drevet omkring” av mer eller mindre ukontrollerbare krefter kan vi se for oss hvordan både grupper og individer i mye sterkere grad enn nå vil kunne ses som representanter for ulike ”vesener” – gode eller dårlige. Selv om vi her har vært svært tilbakeholdne å gå inn på Heideggers forhold til nazismen blir det i dette lyset straks mer påtrengende.

Som vi sa i forhold til terrorisme så kunne vi innvende med at et ”sant Værensforhold” i seg selv vil kunne forhindre slike utslag, men beviser og garantier kan vi ikke fremskaffe her og nå. Det som imidlertid synes rimelig sikkert er at noe slikt ikke er *ideen* bak Heideggers filosofi – selv om han faktisk var innblandet i nazismen – og medlem i NSDAP. Men vi kan også tenke oss at filosofen handler i ”god tro” når han utarbeider en filosofi som senere viser seg å understøtte nazistisk tenkning. Det som da blir mest betenkelig er hvis hans tenkning *faktisk avslører* menneskets innerste vesen – og det samtidig er slik at det å leve ut dette vesenet er ensbetydende med å gi seg disse primitive kreftene i vold. Da ville Heidegger virkelig være en farlig filosof – en som avslører for oss at vårt dypeste vesen et ett vi ikke kan forsone oss med.

Selv om vi nå antar at *Gelassenheit* lar oss komme i et ”sant” forhold til alt som er, hva hjelper dette hvis det på ny åpner for de kreftene som i stor grad har formet historien til nå – for

dette er kanskje mest markant de *onde* kreftene? Er det ikke nettopp det ”teknologiske” – gjennom sin ”vitenskapelige presisjon” og medfølgende nivellering som gir oss det utgangspunktet vi har i dag? Ting så ”byråkratiske”, ”teknologiske” og ”forfalt” som Kants autonomibegrep, menneskerettigheter og tross alt bedre muligheter for de svakest stilte enn noensinne? Dette er spørsmål vi ikke besvarer i denne omgang, men det drar oss likevel noe ned på jorden i forhold til det fantastiske slottet vi til nå har bygget sammen med Heidegger.

Og *kan* vi egentlig overstige alt dette konkrete som det kan se ut som Heidegger søker seg bak og forbi? Vi argumenterte for at et sant forhold til alt som er i utgangspunktet ikke dreier seg om å komme i et mer opprinnelig forhold til naturen eller til noe forgangent fra kulturen. Det skal heller åpne for noe *nytt*, et grunnfeste som sikrer oss hvor enn vi nå skulle befinne oss – også den dagen de siste mennesker blir tvunget til å forlate jorden. Arnfinn Bø-Rygg sier i etterordet til *Oikos og Tecne* at ”[f]orherligelsen av provinsen, av det enkle landsens liv, av det bondske, kan være falsk romantikk, men også peke mot muligheten av et ’riktigere’ liv”, og at ”Heideggers sene tenkning forberede[r] en slags filosofisk økologi”. Dette kan ”[b]evirke at vår jord igjen – og først nu! – rettelig kan forstås som *oikos*, bosted” (Heidegger, 1973). Naturen er som tidligere sagt noe vi som biologiske vesener aldri kan unnslipe. De signaler som naturen gir vil *alltid* bety noe særskilt for oss, enten vi er det bevisst eller ikke. Dermed kan vi ikke si annet enn at uansett Værensforhold så vil manglende kontakt med, eller ødeleggelse av, naturen være et stort tap for mennesket, både som menneskehet og for individet. Det samme vil naturligvis gjelde et liv i en svært teknologisk og ”kunstig” verden.

I dette lyset får det feirede ”sanne Værensforholdet” preg både av noe nødvendig og også igjen av noe utopisk: For hva skal vi med det hvis det på den ene siden ikke kan frigjøre oss fra det konkrete slik vi håpet, og om det på den andre siden bare krever av oss et ”opprinnelig naturforhold”, noe som for de fleste er ren utopi? Dette kunne blitt stående slik, men det kan også ses på en annen og kanskje mer fruktbar måte: Det at det konkrete og mer eller mindre kontingente forblir viktig for oss er ikke noe som strider mot vårt *humane* vesen – verken i den forstand det vanligvis forstås eller i Heideggers fenomenologiske variant. Det gir oss heller en *ytterligere* jording eller grunnfesting – det gir oss flere ben å stå på. Og det at det krever av oss på ny å se jorden som et hjem kan være er en av forutsetningene både for fortsatt liv på jorden – ved at vi begynner å ta *vare* på den – og for å komme i et riktig forhold til vårt eget vesen – til ikke å forøde det i møte med moderne teknologi. Og kanskje kan *Gelassenheit* med sitt tilhørende sanne Værensforhold da være den ”nye guden” som til sist kan redde oss?

Hvis vi legger den tidligere nevnte velvilligheten til grunn bør vi også kunne tro at Heidegger egentlig søkte seg *bak* det som til å begynne med kunne virke som positive trekk ved

nazismen – for er man på utkikk etter tegn på ”den nye tids ankomst” vil disse alltid kunne vise seg. Slik som vi nå selv har pekt på at i akkurat *vår* tid legges forholdene til rette for at vendingen kan finne sted. Nettopp slike erfaringer gir god grunn til å holde hodet kaldt – mange er de profetene som har spådd både himmel og helvete, men verden har en underlig tendens til å halte videre akkurat som den alltid har gjort. Likevel skal vi nok ikke bruke disse innvendingene som påskudd for å slippe å ta til oss Heideggers innsikter. Selvsagt er det ikke slik at ingen lenger ser tings ”forutbestemte” mening og verdi, og at ingen lenger bruker et ladet språk, så er de tendensene Heidegger peker på synlig i det større bildet.

For å gjøre oppmerksom på dette kan det være nødvendig at han overdriver en smule og dermed inntar en posisjon som både provoserer og fascinerer – for vi bør absolutt tenke over hva vi ønsker å møte framtiden med.

Anvendt litteratur

Aftenposten, morgen, 20.04.2007, s 4: "Vil overvåke alle".

Aristoteles (1999): *Den nikomakiske etikk*. Bokklubben dagens bøker, Oslo.

Clarke, Arthur C. (2000): *2001; A space odyssey*. Little, brown book group. London.

Dreyfus, Hubert L., Stuart E. Dreyfus og Tom Athanasiou (1988): *Mind over machine. The power of human intuition and expertise in the era of the computer*. New York free press.

Fidjestøl, Alfred (2001): *To utvegar frå Sein und Zeit*, Hovedoppgave i filosofi, UiO.

Fidjestøl, Alfred (2004): *Hans Jonas*. Universitetsforlaget, Oslo.

Filosofileksikon (1996): "Utopi". Zafari forlag. Oslo.

Frisch, Max (2002): *Homo faber. En beretning*. Gyldendal Norsk Forlag AS.

Hamsun, Knut (1944): *Markens grøde*. Gyldendal norsk forlag, Oslo.

Heidegger, Martin (1973): *Oikos og techne*, J. G. Tanum forlag, Oslo.

Heidegger, Martin (1977a): "Science and reflection" i *The question concerning technology* Garland Publ., New York og London.

Heidegger, Martin (1977b): "The age of the world picture" i *The question concerning technology* Garland Publ., New York og London.

Heidegger, Martin (1981): "Only a god can save us": The *Spiegel* interview (1966)" i Sheehan, Th. (Ed.) *Heidegger – The Man and the Thinker*, Precedent Publ., Chicago.

Heidegger, Martin (2000): *Om kunstverkets opprinnelse*. Pax forlag, Oslo.

Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.

Heidegger, Martin (2003): *Brev om humanismen*, J. W. Cappelens forlag, Oslo.

Heidegger, Martin (2004): *Basic writings*. Routledge, London and New York.

Jonas, Hans (1974): *Philosophical essays: From ancient creed to technological man*. University of Chicago Press.

Jonas, Hans (1997): *Teknikk, medisin og etikk. Ansvarsprinsippet i praksis*, Cappelen, Oslo.

Krogh, Thomas (1989): *Hva er et liv og hva er det gode liv i et moderne samfunn?* Prøveforelesning for doktorgraden. Arbeidsnotat nr 4 ved Senter for teknologi og menneskelige verdier (TMV), UiO.

Krogh, Thomas (1998): *Technology and rationality*, Ashgate Publ. Ltd., Hants og Vermont.

Lovitt, William (1977): *The Question concerning technology and other essays*. Garland Publ., New York og London.

- Machiavelli, Nicolò (1999): *Fyrsten*. Bokklubben dagens bøker. Oslo.
- MacIntyre, Alasdair (1990): *After virtue. A study in moral theory*. Gerald Duckworth & Co. Ltd London.
- Mitcham, Carl (1994): *Thinking through technology. The path between engineering and philosophy*. University of Chicago press. Chicago and London.
- Nicolaisen, Rune Fritz (2003): *Å være underveis. Introduksjon til Heideggers filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Nidaros biskop (2006): "Høring – utkast til endringer i lov om humanmedisinsk bruk av Bioteknologi m.m.." 21.6.2006. URL: http://www.regjeringen.no/upload/kilde/hod/hdk/2006/0006/ddd/pdfv/286560-nidaros_biskop.pdf [Lesedato 11.7.2007]
- Nordberg-Schulz, Christian (1999): "Nazist eller 'hyrde'?" Dagbladet.no, 27.6.1999. URL: <http://www.dagbladet.no/kultur/1999/06/27/169352.html> [Lesedato 11.7.2007]
- Næss, Arne (1999): *Økologi, samfunn og livsstil*. Bokklubben dagens bøker, Oslo.
- Pattison, George (2000): *The later Heidegger*. Routledge, London and New York.
- Sejersted, Francis (1989): *Rutine og valg*. Arbeidsnotat nr 5 ved Senter for teknologi og menneskelige verdier (TMV), UiO.
- Simmel, Georg (2004): *Philosophy of money*. Routledge, London and New York.
- Svare, Helge (2002): *Livet er en reise. Metaforer i filosofi, vitenskap og dagligliv*. Pax forlag, Oslo.
- Taylor, Charles (2003): *The ethics of authenticity*. Harvard university press, London.
- Tiles, Mary, Hans Oberdiek (1995): *Living in a technological culture. Human tools and human values*. Routledge, London and New York.
- Tysk ordbok (1996): Kunnskapsforlagets blå ordbøker. Aschehoug & Co og Gyldendal norsk forlag.
- Vetlesen, Arne Johan (2007): "Er kapitalismen konservativ?" I *Morgenbladet*, 23.2.2007, s 44.
- Winner, Langdon (1995): "Citizen virtues in a technological order." I: *The politics of Knowledge*. Feenberg, Andrew og Alastair Hannay (red.). Indiana University Press.
- Winner, Langdon (1977): *Autonomous technology. Tecnics-out-of-control as a theme in political thought*. MIT Press, Massachusetts and London.
- Zimmerman, Michael E. (1990): *Heideggers confrontation with modernity*. Indiana University Press, Bloomington og Indianapolis.
- Ødegaard, Knut Jørgen Røed (2004): "Solsystem i endring". Fra Cicerone 2, 2004. URL: <http://www.cicero.uio.no/fulltext.asp?id=2703> [Lesedato 11.7.2007]
- Øverenget, Einar (2001): "Den som tenker stort, feiler stort!". Kronikk i Aftenposten 26.5.2001. URL: <http://www.humanistisk-akademi.com/pdf/aftenposten160900.pdf> [Lesedato 11.7.2007]